



Niels Hyldahl-bibliografi 1996-2011

Müller, Mogens

Published in:
Niels Hyldahl, Noget om Paulus - artikler 1973-2011

Publication date:
2011

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Document license:
[CC BY-NC-ND](#)

Citation for published version (APA):
Müller, M. (2011). Niels Hyldahl-bibliografi 1996-2011. I *Niels Hyldahl, Noget om Paulus - artikler 1973-2011* (s. 101-105). Publikationer fra Det Teologiske Fakultet Bind 29

DET TEOLOGISKE FAKULTET
KØBENHAVNS UNIVERSITET



NIELS HYLDAHL

Noget om Paulus – artikler 1973-2011

NIELS HYLDAHL

Noget om Paulus – artikler 1973-2011

Noget om Paulus
– artikler 1973 – 2011

Niels Hyldahl

Noget om Paulus – artikler 1973-2011

Afdeling for Bibelsk Eksegese
Det Teologiske Fakultet
Københavns Universitet
2011

NOGET OM PAULUS - ARTIKLER 1973-2011

Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 29



Licensed under Creative Commons

Niels Hyl Dahl

ISBN: 978-87-91838-42-2 (trykt)

ISBN: 978-87-91838-88-0 (pdf)

Trykning og indbinding:

Det samfundsvidenskabelige Fakultets ReproCenter
Københavns Universitet 2011

Udgivet af:

Afdeling for Bibelsk Eksegese

Det Teologiske Fakultet

Københavns Universitet

Købmagergade 44-46

1150 København K

www.teol.ku.dk

Forord

At Paulus og hans breve udgør et uomgængeligt centrum og kernepunkt i teologi og kristendom, er der vel teoretisk set udbredt enighed om, om end det i praksis synes at forholde sig anderledes. Hans breve, som vitterligt er svære at forstå, kender de fleste kun fra gudstjenestens kedsommelige epistel-oplæsninger og fra mere eller mindre berettigede fordomme om, hvad han havde ytret eller stod for. Men det må gælde om at komme til at forstå ham og hans breve – hvor besværligt det så også kan være.

Her har jeg samlet nogle arbejder om Paulus, begyndende med et fra 1973, der blev affattet og udgivet på tysk. Det går lige ind i Andet Korintherbrev og de stærkt omdiskuterede litterære spørgsmål om brevets enhed og forhold til Første Korintherbrev. Jeg kan den dag i dag vedstå hvert ord i det dengang trykte. Først mange år senere, omkring 1990, blev jeg opmærksom på en klar og skarp analyse fra romersk-katolsk side: Eduard Golla, *Zwischenreise und Zwischenbrief. Eine Untersuchung der Frage, ob der Apostel Paulus zwischen dem Ersten und Zweiten Korintherbrief eine Reise nach Korinth unternommen und einen uns verlorengegangenen Brief an die Korinther geschrieben habe* (Biblische Studien XX/4), Freiburg (Breisgau) 1922; denne analyse blev fuldstændig overskygget af Hans Windisch' kommentar til brevet 1924.

Arbejdet om Paulus-receptionen i Apostlenes Gerninger er et forsøg på at se dette skrifts forfatter over skulderen, mens han skrev. Kendte og brugte han Paulus' breve? Hvor sent eller tidligt er Apostlenes Gerninger – og dermed også Lukasevangeliets fra samme forfatters hånd – blevet til? Det er holdt som foredrag i 1999 og siden trykt på engelsk; men den oprindelige danske udformning, som her forelægges, er jeg selv mest fortrolig med. Siden affattelsen er afstanden mellem Paulus og Apostlenes Gerninger i mine øjne blevet stadig større – hen ved et århundrede (forfatteren af Apostlenes Gerninger har aldrig set eller truffet Paulus).

Artiklen med den bevidst provokerende titel "psykologi eller teologi?" er trykt som bidrag til festskrift til Asger Baunsbak 2002 og koncentrerer sig om Romerbrevets kapitel 7.

Artiklen om jødedom og kristendom er et bidrag til den pågående og altid aktuelle debat om forholdet mellem jødedom og kristendom og koncentrerer sig om Romerbrevets kapitel 11; at tyske teologer på flere måde har en anden tilgang til problematikken, end danske teologer har, følger bl.a. af Tysk-

lands nyere historie. Artiklen er blevet til under korrespondance med min gamle fagfælle Berndt Schaller, Göttingen.

Artiklerne 5 og 6 handler om Titus og den påfaldende tavshed om ham i Apostlenes Gerninger, henholdsvis om Paulus' udredninger vedrørende spørgsmålene om ægteskab, skilsmisse, forlovelse osv. i Første Korintherbrev. Ligesom nr. 4 har heller ikke nr. 5 og 6 været trykt før.

Foredraget om Filon fra 1993 handler i virkeligheden om Paulus og hans korinthiske korrespondance; jeg benytter lejligheden til at henvise til Stefan Nordgaards artikel "Paul's Appropriation of Philo's Theory of 'Two Men' in 1 Corinthians 15.45–49", i: *New Testament Studies* 57 (2011), s. 348-365.

I øvrigt henviser jeg til min bog *Paulus – brudstykker af en biografi*, 2009, hvori jeg har opstillet en præcis rækkefølge af Paulus' breve, herunder Galaterbrevet, og dateret dem, der stammer fra ham, til første halvdel af 50'erne i det første århundrede e.Kr.; det er 20-25 år efter korsfæstelsen af Jesus.

Jeg takker min kollega i Det Teologiske Fakultet Mogens Müller for optagelsen af artikelsamlingen i Publikationer fra Det Teologiske Fakultet og for bibliografien 1996-2011, som han har udarbejdet.

Nivå, oktober 2011.

Niels Hyl Dahl

INDHOLD

- 1 • Die Frage nach der literarischen Einheit des Zweiten Korintherbriefes, 1973 – s. 9
- 2 • Paulusreceptionen i Apostlenes Gerninger, 1999 – s. 29
- 3 • Psykologi eller teologi? Noget om Paulus, 2002 – s. 49
- 4 • Jødedom, kristendom og fred på jorden – s. 57
- 5 • Titus i efter-paulinske skrifter – s. 73
- 6 • Om ægteskab, ugift stand osv. 1 Kor 7,1-40 – s. 77
- 7 • Betragtninger vedrørende Filons antropologi, 1993 – s. 83
- 8 • Niels Hyldahl-bibliografi 1996-2011
udarbejdet af Mogens Müller – s. 101

Die Frage nach der literarischen Einheit des Zweiten Korintherbriefes*

Der Beitrag, der hier zur Lösung des Problems der literarischen Einheit des Zweiten Korintherbriefes gegeben werden soll, nimmt seinen Ausgangspunkt bei einer Bestimmung der Funktion, die den Kapiteln 1 bis 7 zukommt. Diese Bestimmung des ersten Teils des Briefes konzentriert sich auf eine Analyse des Textes 2 Kor 1,15 bis 2,13 und dient einem komplexen Ziel: Licht zu werfen auf die Probleme der Reisepläne, des sogenannten »Zwischenbesuches« und des »Tränenbriefes«. Es wird sich zeigen, daß die einfachste Lösung auch dieser verwickelten und oftmals diskutierten Probleme die beste ist und daß die wesentliche Einheit oder Integrität des Zweiten Korintherbriefes deshalb für wahrscheinlich gehalten werden muß.

Zuerst soll in aller Kürze die Problematik aufgerissen werden, die mit der Frage nach der Einheit des Briefes zu tun hat, ohne jedoch von den zahlreichen Hypothesen, die im Laufe der Zeit aufgestellt worden sind, auch nur annähernd alle zu erwähnen.

Es ist bekannt, daß 2 Kor drei deutlich abtrennbare Teile enthält: 1. Kap. 1–7, einschl. Präskript und Proömium, 2. Kap. 8–9 und 3. Kap. 10–13, einschl. Briefschluß. Von diesen drei Teilen enthält 1. nach dem Präskript und dem Proömium einen historischen Rückblick auf das Verhältnis zwischen Paulus und der Gemeinde in der Zeit bis zur Abfassung des Briefes, unterbrochen in 2,14–7,4 durch eine Digression über das Apostolat; 6,14–7,1 ist eine Warnung vor heidnischer Befleckung und darf mit den meisten Auslegern als irrtümlich im jetzigen Zusammenhang angebracht betrachtet werden, – hier wenigstens kann kaum von literarischer Einheit des Briefes gesprochen werden. Was 2. betrifft, gibt es möglicherweise zwei Teile: Kap. 8 und Kap. 9; sie handeln beide von der Kollekte für die Urgemeinde in Jerusalem. Endlich ist 3. eine polemische und ironische Zurechtweisung der korinthischen Christen wegen ihrer Bewunderung für gewisse Gegner des Paulus und ihrer damit zusammenhängenden Verachtung für ihn.

Zweimal erwähnt Paulus *einen Brief*, den er an die Gemeinde in Korinth »unter vielen Tränen« geschrieben hat (2,3 ff. und 7,8 ff.).

* Oprindeligt trykt i: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 64 (1973), s. 289-306. Med | er sideskift heri angivet.

Dieser Brief wurde von der älteren Exegese für identisch mit 1 Kor | gehalten, – eine Auffassung, die m. W. keine Fürsprecher mehr unter den Auslegern findet. Daß dieser »Tränenbrief« nicht derselbe war wie der 1 Kor, sondern in der Zeit zwischen dem 1 und dem 2 Kor seinen Platz hatte, wurde schon 1830 von F. Bleek behauptet.¹ In diesem Punkt hat Bleek seitdem Zustimmung von zahlreichen und bedeutenden Exegeten gefunden, u. a. Hans Lietzmann, L. J. Koch und Karl Prümm. 1870 stellte A. Hausrath mit seiner Abhandlung »Der Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Korinther« die Hypothese auf, daß der »Tränenbrief« – oder jedenfalls dessen Schluß – innerhalb des 2 Kor selbst zu finden sei, nämlich als dritter Teil des jetzigen Briefes, Kap. 10–13.² Damit war die frühere und von den meisten behauptete Überzeugung von der wesentlichen Integrität des 2 Kor zum Schwan- ken gebracht. Der Auffassung Hausraths:

- A. Kap. 10–13, »der Tränenbrief«,
- B. Kap. 1–9, »der Zweite Korintherbrief«,

ist Johannes Weiss 1917 gefolgt; er ließ auch die Digression über das Apostolat (2,14–7,4) mit zum »Tränenbrief« gehören, vgl. J. T. Dean (1938) und Rudolf Bultmann (1947):³

- A. 2,14–7,4 (außer 6,14–7,1) und 10,1–13,13, »der Tränenbrief«,
- B. 1,1–2,13 und 7,5–16 (und Kap. 8–9), »der Zweite Korintherbrief«.

Hausrath folgten 1961 und 1964 auch G. Bornkamm und D. Georgi mit ihrer verfeinerten Hypothese:⁴

- A. 2,14–7,4 (außer 6,14–7,1),
- B. 10,1–13,13, »der Tränenbrief«,
- C. 1,1–2,13 und 7,5–16, »der Versöhnungsbrief«,
- D. 8,1–24, Empfehlungsschreiben für Titus und seine Begleiter anlässlich der Kollekte,

¹ F. Bleek, Erörterungen in Beziehung auf die Briefe Pauli an die Korinther, ThStKr 3, 1830, 614–632.

² A. Hausrath, Der Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Korinther, 1870.

³ J. Weiss, Das Urchristentum. Herausgegeben und ergänzt von R. Knopf, 1917.

⁴ G. Bornkamm, die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes, SAH, 1961 (= Gesammelte Aufsätze IV, 1971, 162–194); D. Georgi, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike, WMANT 11, 1964; Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem, ThF 38, 1965.

E. 9,1-15, Rundschreiben an Achaia über die Kollekte. |

Trotz Widerstandes von W. G. Kümmel, Karl Prümm u. a.⁵ scheinen sich die Teilungshypothesen von Hausrath und anderen in der neuesten Exegese zu behaupten; außer den erwähnten wären auch C. H. Dodd, T. W. Manson und Walter Schmithals zu nennen.⁶ Ob nun aber der »Tränenbrief« für teilweise identisch mit 2 Kor oder für gänzlich verlorengegangen gehalten wird, – unter allen Umständen wird er als ein »Zwischenbrief« betrachtet, geschrieben und abgesandt in der Zeit zwischen 1 und 2 Kor, – mindestens den Teilen, die vom kanonischen 2 Kor übrigbleiben.

Mit dem Gedanken eines »Zwischenbriefes« verbindet sich der Gedanke eines »Zwischenbesuches«. Die Grundlage für die Hypothese eines »Zwischenbesuches« von Paulus in Korinth wurde von dem schon erwähnten F. Bleek geschaffen; er machte von 2 Kor 2,1; 12,14 und 13,1 aus geltend, daß Paulus vor seinem jetzt bevorstehenden Besuch schon zweimal Korinth besucht hätte. Obwohl gerade Bleek wie gesagt als erster im »Tränenbrief« einen »Zwischenbrief« sah, betrachtete er jedoch nicht den zweiten der drei Besuche des Paulus in Korinth als einen »Zwischenbesuch«, sondern bestand darauf, daß er vor der Abfassung des 1 Kor stattgefunden hatte. Hierin hat Bleek zwar Beifall von mehreren Exegeten gefunden, während andere – zunächst F. C. Baur – sowohl den »Zwischenbrief« als die Rede von den insgesamt drei Besuchen ablehnten; 12,14 und 13,1 zeigten nur, daß Paulus jetzt zum drittenmal im Begriff sei, die Gemeinde zu besuchen.⁷ Aber bald wurde Bleeks »Vor-Besuch« von den meisten Exegeten in einen »Zwischenbesuch« verwandelt, so daß der Zeitraum zwischen den beiden Korintherbriefen nun – unter Bezugnahme auf 2 Kor

⁵ W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, ¹⁴1965, 206 ff.; K. Prümm, *Diakonia Pneumatos, Der Zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft. Auslegung und Theologie I*, 1967, 404 Anm. 1.

⁶ C. H. Dodd, *New Testament Studies*, 1952, 80 ff.; T. W. Manson, *St. Paul in Ephesus*, 3. *The Corinthian Correspondance*, BJRL 26, 1941/42; W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*, FRLANT 48, 1956, ³1969; auch J.-F. Collange, *Énigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens*, Society for New Testament Studies. Monograph Series 18, 1972.

⁷ F. C. Baur, *Beiträge zur Erklärung der Korintherbriefe*, ThJ IX, 1850, 139–185 (S. 139–165: *Die Reisen des Apostels Paulus nach Korinth*); Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums, ²1866–67, I, 337 ff.

2,1 und 2,3 ff. – sowohl mit einem Besuch wie mit einem Brief ausgefüllt werden konnte.

Zu den Hypothesen eines Zwischenbesuches und eines Zwischenbriefes kam dann als notwendige Konsequenz hinzu die Unterscheidung der Angelegenheit des Blutschänders (1 Kor 5,1 ff.) von der Angelegenheit des Übeltäters (2 Kor 2,5 ff. und 7,12); diese beiden | Angelegenheiten waren bisher als eine einzige angesehen gewesen. Die im »Zwischenbrief« und wieder im 2 Kor erwähnte Sache wurde jetzt als ein »Zwischenereignis« ohne jeden Zusammenhang mit dem in 1 Kor 5,1 ff. erwähnten betrachtet; so H. Ewald (1849 und später), unter heftiger Zurückweisung der Ansicht Baur's, der traditionell – und übrigens in Übereinstimmung mit Bleek – die Identität der beiden Angelegenheiten behauptet hatte.⁸ In der heutigen Exegese gibt es kaum viele, wenn überhaupt irgendeinen, die den »Blutschänder« und den »Übeltäter« für eine und dieselbe Person halten.

Bei einer so explosiven Entwicklung in der Auffassung von dem, was sich in der Zeit zwischen dem 1 und dem 2 Kor (oder dessen Resten) ereignet hat, ist es klar, daß es ein überaus schwieriges Problem werden musste, die Worte des Paulus über den Reiseplan in 2 Kor 1,15-16 (vgl. 1,23-2,2) zu begreifen und diesen Plan in ein Verhältnis zum Plan in 1 Kor 16,5-9, sowie zu der Reise, die Paulus eben zur Abfassungszeit des 2 Kor tatsächlich unternahm, zu setzen. Und noch viel schwieriger mußte es werden, wenn 2 Kor 10-13 ein Teil des »Tränen- oder Zwischenbriefes« war: Denn nach 13,2 will Paulus kommen und nicht schonen, während er nach 1,23 gerade schonen wollte und deshalb nicht kam; ein solcher Wankelmuth wird durch die Entwirrung, welche W. Marxsen vornimmt,⁹ nicht erklärt.

Bekanntlich hatte der Reiseplan in 2 Kor 1,15-16 (der hier I genannt werden soll) folgende Stationen: Ephesus – Korinth – Mazedonien – Korinth – Judäa; diesem Plan zufolge würde Paulus also zweimal auf Besuch nach Korinth kommen. Der Plan in 1 Kor 16,6 ff. (der II genannt werden soll) umfasste dagegen nur einen Besuch in Korinth: Ephesus – Mazedonien – Korinth – Judäa. Eine Aufzählung der

⁸ H. Ewald, *Jahrbücher für die biblische Wissenschaft* II, 1849, 225 ff.; *Send-schreiben des Apostels Paulus*, 1857, 227.

⁹ W. Marxsen, *Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme*, 1963, ³1964, 83.

fünf Möglichkeiten, welche Hans Windisch vorlegt,¹⁰ zeigt die ganze Verworrenheit dieser Sache:

1. II sei der ursprüngliche Plan, I ein erweiterter, und insofern veränderter, Plan; keiner von ihnen sei zur Ausführung gekommen. So F. C. Baur.
2. I sei der ursprüngliche Plan, ersetzt durch den kürzeren Plan II, was die Korinther dem Apostel übel nehmen; II sei, obwohl verspätet, zur Ausführung gekommen. So u. a. L. J. Koch.
3. I = II, nur ungenau wiedergegeben. |
4. II sei der ursprüngliche Plan gewesen, aber längst aufgegeben, als I gelegt wurde; II und I haben nichts miteinander zu tun, und I wurde nur teilweise durchgeführt.
5. I werde erst beim Empfang des 2 Kor bekannt; Paulus habe ihn niemals früher erwähnt.

Windisch, der sowohl mit einem »Zwischenbesuch« als auch mit einem »Zwischenbrief« rechnete, schließt die Möglichkeiten 2 und 3 aus, und unter den restlichen entscheidet er sich für »eine Kombination von Annahme 4 und 5« (S. 61). Man sieht, wie schwierig es ist, die Verhältnisse um die Reisepläne zu durchschauen; weshalb es auch verständlich ist, daß W. G. Kümmel, der wie Windisch sowohl Besuch als Brief zwischen dem 1 und dem 2 Kor annimmt, bestreiten muß, daß die Mitteilungen des Paulus über die Reisepläne »ganz einheitlich« seien.¹¹

In diesem ganzen Wirrwarr, teils durch den Nachweis Bleeks von drei Besuchen des Paulus in Korinth und von einem »Zwischenbrief« (= dem »Tränenbrief«), teils durch die Teilungshypothese Hausraths, teils durch die Ablehnung Ewalds einer Identität der Blutschänder- und Übeltäterangelegenheit entstanden, gibt es kaum einen anderen Ausweg, als die Texte einer erneuten Analyse zu unterwerfen. Zum Ausgangspunkt wird eine Betrachtung des ersten Teils des 2 Kor, Kap. 1–7, genommen.

Von der Frage nach dem genauen Schluß des Proömiums und dem Anfang des eigentlichen Briefes abgesehen – einer Frage, zu der ich weiter unten zurückkehren möchte –, beginnt in 2 Kor 1,12 ein historischer Rückblick auf das Verhältnis zwischen Paulus und der Gemeinde der Korinther in der Zeit vor der Abfassung von Kap. 1–7; dieser Rückblick geht teilweise sogar bis zur Gründung der Gemeinde

¹⁰ H. Windisch, Der zweite Korintherbrief, MeyerK VI, ²1924, hrsg. v. G. Strecker, 1970, 60. I und II sind jedoch bei ihm umgekehrt.

¹¹ Kümmel, Einleitung, 208.

vor allen Briefen zurück (1,19). Der historische Rückblick, der 1,12 beginnt, umfasst im Grunde den ganzen Abschnitt 1,12–7,16 (außer 6,14–7,1), – also den ganzen ersten Teil des 2 Kor, abgesehen von 1,1–11, und diese elf Verse machen m. E. gerade das Präskript und das Proömium aus.

Der historische Rückblick 2 Kor 1,12–7,16 hat den Charakter einer Apologie, von der 2,14–7,4 ein Exkurs bzw. eine Digression ist. Ein solcher historischer Rückblick apologetischen Charakters auf das Verhältnis zwischen Apostel und Gemeinde, unmittelbar nach oder zusammenhängend mit dem Proömium, ist in den Briefen des Paulus nichts Ungewöhnliches. Es tritt besonders deutlich in Erscheinung in 1 Thess 1,3–10 (Proömium); 2,1–12 (Apologie); 2,13–16. 17 ff. (Verfolgung und Reisepläne). Weitere Parallelen sind 1 Kor 2,1 ff.; Phil 4,15 und auch Gal 4,13 f. |

Die hier erwähnte Analogie zwischen dem ersten Teil des 2 Kor und dem 1 Thess ist auch in anderer Beziehung bemerkenswert. Es handelt sich zunächst um eine negative Feststellung: Sowohl dem 1 Thess als ganzem wie dem ersten Teil des 2 Kor scheint unmittelbar gesehen ein eigentlicher Briefinhalt zu fehlen. Daß ein Briefinhalt dem 1 Thess nur scheinbar fehlt (ich finde ihn in 4,13 ff.) und ein brieflicher Inhalt sich in Wirklichkeit auch in 2 Kor 1–7 finden lässt, ist an und für sich eine andere Sache. Das Entscheidende ist, daß der Inhalt sowohl in Kap. 1–7 des 2 Kor wie im 1 Thess nur mittelbar gebracht wird, sozusagen auf Umwegen und mit langen Anläufen.

Ferner handelt es sich bei der Analogie zwischen 1 Thess und 2 Kor 1–7 um die Rolle, die Timotheus bzw. Titus zuerteilt wird im Verhältnis zwischen Apostel und Gemeinde; diese Rolle wird von Paulus in beiden Fällen ausdrücklich erwähnt. Der Abschnitt 1 Thess 2,1–12 ist wie gesagt seinem Inhalt nach eine Apologie, in der Paulus sich gegen mehr oder minder deutlich vorgebrachte Beschuldigungen der Falschheit, Unaufrichtigkeit und Habgier verteidigt und die Leser ermahnt, seines heiligen und gerechten und untadelhaften Wandels, in der Zeit als er bei ihnen war, zu gedenken; er, Silvanus und Timotheus hatten nicht einmal Unterhalt von ihnen angenommen, obwohl sie als Verkündiger des Evangeliums eigentlich Recht dazu hatten. Irgend etwas im Verhältnis zwischen Paulus und der Gemeinde der Thessalonicher ist also nach deren Gründung geschehen. Es scheint, als ob

das »Evangelium«,¹² das Timotheus dem Paulus von der Treue der Gemeinde bringen konnte (1 Thess 3,6), auch gewisse trübe Seiten enthalten habe. In ähnlicher Weise muß Paulus sich auch im ersten Teil des 2 Kor gegen eine Reihe von Beschuldigungen verteidigen: Er versichert, daß er in Heiligkeit und Lauterkeit gewandelt sei, daß seine Beschlüsse nicht Ausdruck der Unbeständigkeit oder des Wankelmuts seien und daß er Gottes Wort aus Lauterkeit, nicht ökonomischen Vorteils halber, verkündigt habe; er unterstreicht, daß er keinem Unrecht getan oder geschadet habe, niemand sei ausgebeutet worden (2 Kor 1,12. 17 ff; 2,17; 7,2). Irgend ein fundamentales Mißverhältnis zwischen Paulus und der Gemeinde der Korinther ist also seit seiner letzten Verbindung mit ihr entstanden. Auch hier scheint es, als ob die »Verkündigung«, welche Titus dem Paulus von der Reue und Bekehrung der Gemeinde bringen konnte (2 Kor 7,7), Momente enthalten habe, die in eine ganz andere Richtung wiesen. Gleichzeitig mit der Erklärung seines Vertrauens zu den korinthischen Christen (1,7 und 7,4) muß er sie anflehen und bitten: Gebt uns Raum in | euren Herzen (7,2; vgl. 6,13), und: Lasset euch versöhnen mit Gott (5,20).¹³

Wie vielleicht bekannt ist, hatte L. J. Koch einen guten Blick für die Struktur von 2 Kor 1–7: Diese Kapitel wechseln zwischen dem, was man historischen Bericht und was man theologische Erklärung nennen könnte. Die theologischen Erklärungen seien in Digressionen oder Exkursen gesammelt, nach deren Abschlüssen Paulus immer wieder den historischen Bericht fortsetzen lasse und ohne Schwanken den Faden dort wieder aufnehme, wo er ihn losließ:

- 1,1-2: Präskript,
- 1,3-7: Danksagung – Schluß des Proömiums,
- 1,8-11: A. Bedrängnis in Asia,
- 1,12–2,11: erste Digression des Briefes,
- 2,12-13: B. Seelenangst in Troas,
- 2,14–7,3: zweite Digression des Briefes (außer 6,14–7,1),
- 7,4-16: C. Erlebnisse in Mazedonien.¹⁴

¹² Betr. εὐαγγελισάμενος (1 Thess 3,6) und ἀναγγέλλων (2 Kor 7,7): siehe J. Jervell, StTh 16, 1962, 35; J. Munck, NTS 9, 1962–63, 96.

¹³ 2 Kor 5,20 ist keine pädagogische Beschreibung der paulinischen Missionsverkündigung (so u. a. Windisch), sondern Worte, mit denen Paulus die Korinther direkt anredet (Bultmann, Exegetische Probleme, 18-20).

¹⁴ L. J. Koch, Fortolkning til Paulus' Andet Brev til Korintherne, ²1927, 48 ff.: eher als zwischen 7,3 und 4 muß zwischen 7,4 und 5 getrennt werden, aber dies

Bei aller Anerkennung seines Sinnes für das historisch Vorwärtsschreitende, das in dieser Aufteilung zur Erscheinung kommt: Asia – Troas – Mazedonien, muß jedoch gefragt werden, ob die Struktur, die L. J. Koch in Kap. 1–7 findet, die richtige ist. Ich möchte es verneinen. Zunächst ist 1,8–11 (A. »Bedrängnis in Asia«) nicht mit 2,12–13 (B. »Seelenangst in Troas«) parallel, schon deshalb nicht, weil nur der letzte dieser beiden Abschnitte das Verhältnis zwischen Paulus und der Gemeinde direkt berührt, wogegen der erste, von der Bedrängnis in Asia, außerhalb dieses Verhältnisses liegt und die Gemeinde nur insofern berührt, als Paulus verlangen kann, daß sie an der Danksagung für seine Rettung teilnehme. Wenn Paulus diese Bedrängnis in Asia erwähnt, tut er es wohl auch, um dadurch zu erklären, warum er nicht gekommen ist und erst jetzt den Brief schreibt. Mit anderen Worten. 1,3–11 ist ganz Danksagung, also Proömium, und der Brief nimmt erst in 1,12 seinen eigentlichen Anfang, nicht schon in 1,8. Dann aber ist 1,12–2,11 auch nicht nur eine »Digression«.

Es ist geradezu entscheidend, daß erst von 1,12 an das Verhältnis zwischen Paulus und der Gemeinde besprochen wird und – übereinstimmend mit der Besprechung vom Treiben und Schreiben des Paulus im allgemeinen in 1,12–14 – nun in 1,15–2,13 ein auf Einzelheiten eingehender Bericht vom Treiben des Paulus in Beziehung auf die korinthische Gemeinde und von seinem Schreiben speziell an sie gegeben wird. Somit hat der Text in 2 Kor 1,15–2,13 schematisch aufgestellt folgenden Inhalt:

- A. 1,15–16: Der Reiseplan, der nicht ausgeführt wurde;
- B. 1,17–22: Paulus ist deshalb nicht unzuverlässig;
- C. 1,23–2,2: Der Grund, warum der Reiseplan nicht ausgeführt wurde;
- D. 2,3–11: Der »Tränenbrief«, dessen Hauptanliegen Paulus jetzt als überstanden und der Vergangenheit angehörend betrachtet;
- E. 2,12–13: Die Mission in Troas und die Reise nach Mazedonien, um Titus zu finden.

Was kann aus dieser Aufstellung des Inhalts von 2 Kor 1,15–2,13 herausgelesen werden? Erstens geht daraus hervor, daß 1,17–22 den Charakter einer Digression hat, indem 1,23–2,2 die Erwähnung des Reiseplans in 1,15–16 wieder aufnimmt. Obendrein geht daraus her-

macht keinen sachlichen Unterschied. Eine ähnliche Einteilung wie bei Koch findet sich schon bei Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*, ³1773.

vor, daß diese Digression, 1,17-22, nicht ein ausschließlich theologisches Gepräge trägt, sondern eben ein theologisch-historisches in einem: Aus der Digression ergibt sich ja mit Hilfe eines *historischen* Rückblickes auf die Zeit vor allen Briefen, als die Gemeinde durch die Predigt von Paulus, Silvanus und Timotheus gegründet wurde (1,19), eine *theologische* Begründung für die Zuverlässigkeit des Paulus. Die Tatsache, daß der Leser hier mit einem historischen Rückblick, der einem theologischen Ziel dient, zu tun hat, ist nicht unwichtig. Denn damit erweisen sich auch andere Abschnitte des Textes, nämlich A, C und D, als historisch zurückblickend; der eine Abschnitt B färbt sozusagen auf die anderen ab und gibt ihnen dieselbe historisch-theologische Farbe. Die versuchsweise gemachte Distinktion zwischen »historisch« und »theologisch« zeigt sich also ohne Anhalt im Text selbst. Daß ein Abschnitt, in diesem Fall B, den Charakter einer Digression hat, heißt also nicht, daß er sich von seiner textlichen Umgebung durch ein spezifisch »theologisches« Gepräge unterscheidet, sondern daß er fast wie eine Parenthese einen einzelnen Punkt im Text näher vertieft und erläutert, ohne jedoch den Sinn des Textes als solchen definitiv zum Abschluß zu bringen. Was hier gesagt ist, ist selbstverständlich auch von Bedeutung für das Verständnis der großen Digression in 2,14–7,4 (außer 6,14–7,1).

Die zweite Beobachtung, die vom Inhalt von 1,15–2,13 gemacht werden kann, hat mit dem Abschnitt D im Verhältnis zum Abschnitt C zu tun. Es ist hier das Interessante und Bedeutungsvolle zu bemerken, daß C (1,23–2,2) von einem Besuch handelt, der in Aussicht gestellt war, aber nicht zustande kam, und D (2,3–11) von einem | Brief – eben dem »Tränenbrief« –, der geschrieben wurde, um vorzubeugen, was der Besuch an Betrübnis angerichtet hätte; dann aber muß der »Tränenbrief« im eigentlichsten Sinne des Wortes ein Ersatz des ausgebliebenen Besuches gewesen sein. Ein ähnliches Verhältnis zwischen Besuch und Brief ist auch aus anderen paulinischen Briefen ersichtlich. So aus dem 1 Thess, der gewissermaßen als Ersatz für einen Besuch geschrieben ist: Paulus hatte einmal und zweimal die Gemeinde der Thessalonicher besuchen wollen, aber Satan hatte ihn bisher gehindert, und die Sendung des Timotheus hatte nur teilweise den Besuch ersetzen können (1 Thess 2,17 ff.; 3,10 f.). Die Gefangenschaftsbrieve waren schon ihrer Natur nach Ersatz von Besuchen des Paulus. Auch 1 Kor war ein Ersatz eines Paulusbesuches, was aus 4,18 hervorgeht: Einige haben sich aufgeblasen in dem Glauben, er käme nicht, und aus 16,5 ff.: Paulus stellt zwar einen Besuch in Aus-

sicht, aber dieser wird nicht sofort stattfinden können. Und endlich hat Bent Noack m. E. überzeugend nachgewiesen, daß Röm als Ersatz eines Besuches, zu dem die römische Gemeinde Paulus aufgefordert hatte, geschrieben ist; der Besuch mußte aber – wenigstens bis auf weiteres – aufgeschoben werden wegen der Reise nach Jerusalem: Röm 1,9-13 und 15,22 ff.¹⁵ Es gibt selbstverständlich einen deutlichen Unterschied zwischen den Besuchen, welche 1 Thess, die Gefangenschaftsbrieife und Röm ersetzen sollten (ich rede nicht vom 1 Kor), und dem Besuch, den der »Tränenbrief« ersetzte: Nur den letzten hatte Paulus selbst aufzugeben oder aufzuschieben beschlossen, während er in den anderen Fällen durch die tatsächliche Situation oder durch Rücksichten, die nicht beiseitegeschoben werden konnten, gehindert war. In diesen Fällen war es aus Gründen, über die Paulus nicht verfügte, ausgeschlossen gewesen, daß er käme, während der Besuch, den der »Tränenbrief« ersetzte, hätte gemacht werden können, wenn er nur selbst gewollt hätte; er wurde vermieden, um die, denen es galt, zu schonen: 2 Kor 1,23. Es ist deshalb auch kaum denkbar, daß der »Tränenbrief« ähnliche Ausdrücke der Sehnsucht nach der Gemeinde enthalten habe wie 1 Thess 2,17; 3,10; Phil 4,1; Philem 22 und Röm 1,11.13 (ich rede wieder nicht vom 1 Kor, wo die Sehnsucht des Paulus nach der Gemeinde kaum innig genannt werden kann, sondern ziemlich zurückhaltend ist: 1 Kor 16,17).

Das Entscheidende ist aber, daß mit der Aufhebung oder wenigstens Aufschiebung des in 2 Kor 1,23 erwähnten Besuches, dessen Platz der »Tränenbrief« einnahm, m. E. ausgeschlossen ist, daß ein »Zwischenbesuch« überhaupt stattgefunden hat. Noch mehr: Daß Paulus »nicht mehr kam«, wie es in 1,23 heißt (und οὐκέτι heißt bekanntlich nicht »noch nicht«, sondern »nicht mehr«), bedeutet – im Zusammenhang mit dem Rückblick auf die Gründung der Gemeinde in 1,19 gelesen – daß *er seit damals Korinth überhaupt nicht mehr besucht hatte*.

Diese Auffassung wird m. E. durch eine nähere Betrachtung des Reiseplans in 1,15-16 bestätigt. Es ist klar, daß der Einwand gegen die Ausschließung eines »Zwischenbesuches« sofort gemacht werden kann, daß nur die Rückfahrt (1,16b) von 1,23 aus angefochten werden kann, nicht aber der Besuch auf der Hinfahrt (1,15-16a). Es wird behauptet werden können, daß dieser Besuch auf der Hinfahrt wirklich durchgeführt wurde und gerade den sogenannten »Zwischenbesuch«

¹⁵ Bent Noack, StTh 19, 1965, 162 f.

darstellte. In diesem Fall wäre I (2 Kor 1,15-16) ein im Vergleich zu II (1 Kor 16,5 ff.) erweiterter Reiseplan, der indessen nur teilweise durchgeführt wurde. Aber ein solcher Einwand hat kein Gewicht. Wenn 2 Kor 1,15-16a einen schon abgestatteten »Zwischenbesuch« darstellt, hätten die Korinther ja gar keinen Grund, sich über die Reisepläne des Paulus zu beschweren; sie hätten dann mehr bekommen, als in 1 Kor 16,5-9 in Aussicht gestellt worden war, und den dort versprochenen Besuch stünde Paulus, obwohl vielleicht etwas verspätet, jetzt im Begriff abzustatten. Eine solche Auffassung wäre ganz und gar nicht mit den Worten in 2 Kor 1,23 in Übereinstimmung zu bringen, wo er sagt, daß er aus Schonung für sie nicht mehr gekommen war. Diese Worte ziehen auch den an und für sich denkbaren Besuch auf der Hinreise mit im totalen Aufgeben des Plans in 1,15-16, und dieser Plan, I, erweist sich somit als der ursprüngliche, über dessen Aufgeben zugunsten des neuen in 1 Kor 16,5 ff., II, sich die Korinther beschwert haben und empört sind. Und wird hiergegen eingewandt, daß der »Tränenbrief« gerade auf Grund seiner traurigen Erlebnisse während des »Zwischenbesuches« geschrieben sei, so ist kurz und gut dazu zu sagen, daß die Analyse von 2 Kor 1,15-2,13 erweist, daß der »Tränenbrief« nicht aus Veranlassung eines Besuches in Korinth geschrieben wurde, sondern vielmehr als Ersatz eines solchen Besuches. Und sollte denn Paulus, ganz gegen seinen Reiseplan, nach Ephesus zurückgekehrt sein, wo ja der »Tränenbrief« geschrieben ist, und nicht eher, dem Plan nach, weiter nach Mazedonien gezogen sein?! Der Besuch auf der Hinfahrt (2 Kor 1,15-16a) war mit anderen Worten nicht zustande gekommen, und damit muß auch jede Rede von einem »Zwischenbesuch« aufgegeben werden; vgl. L. J. Koch.¹⁶

Seit der Gründung der Gemeinde vor langer Zeit war er somit nicht mehr nach Korinth gekommen (1,19. 23), und erst jetzt, als er diese Kapitel schreibt, steht er im Begriff, den geänderten Reiseplan II, 1 Kor 16,5-9, durchzuführen: Ephesus – Asia – Troas – Mazedonien – Korinth – Judäa. Statt den ursprünglichen Reiseplan I, 2 Kor 1,15-16, mit zwei Besuchen in Korinth durchzuführen, hatte er nur einen Brief geschrieben, der nichts weniger als erfreulich war und mit dem er den

¹⁶ L. J. Koch, Fortolkning, 129-130, lehnt den Gedanken eines »Zwischenbesuches« ab (der zweite Besuch wird vor der Absendung des 1 Kor gesetzt, vgl. Bleek), kommt dann aber in Schwierigkeiten mit 2 Kor 1,15: ἵνα δευτέραν χάριν σχῆτε, was er auf den Besuch auf der Rückreise gehen läßt: »damit Ihr später, wenn ich von Mazedonien zurückkäme, eine zweite Gnade empfinget«. Aber dann wäre διπλὴν besser als δευτέραν!

Gehorsam und guten Willen der Gemeinde prüfen wollte (2 Kor 2,9 und 7,12) – eben den »Tränenbrief«. Statt Besuchen, die er wiederholt versprochen hatte, erhalten sie nur Briefe. Es ist nicht verwunderlich, daß einige unter ihnen nicht glauben, daß er komme (1 Kor 4,18), und sagen, daß er nur in Briefen dreist aufzutreten wage (2 Kor 10,9-11).

Wie verhält es sich mit diesem »Tränenbrief«? War er ein »Zwischenbrief«? Wir sind in der glücklichen Lage, den Platz dieses Briefes innerhalb des Rahmens des historischen Rückblickes in 2 Kor 1,15–2,13 genau angegeben zu haben, und zwar sowohl chronologisch als auch geographisch. Der »Tränenbrief« war geschrieben, bevor Paulus nach Troas kam (2,3 ff. verglichen mit 2,12), mit anderen Worten: während er sich noch in Asia aufhielt, allem Anschein nach in Ephesus, und – so muß hinzugefügt werden – noch bevor die »Bedrängnis« in Asia (1,8) stattfand, weil die Korinther erst jetzt Mitteilung darüber erhalten, aber nicht schon im »Tränenbrief« davon gehört haben können. Der »Tränenbrief« ist also – um es in anderer Weise auszudrücken – *genau in der Situation geschrieben, die mit den Worten in 1 Kor 16,8-9 angegeben ist: »Ich werde in Ephesus bis zum Pfingstfest bleiben; denn eine große und wirksame Tür hat sich mir aufgetan, aber es gibt viele Widersacher«*. Nach der Bedrängnis in Asia hat er dann die abgebrochene Missionsarbeit wieder aufgenommen, nun nicht in Ephesus, sondern in Troas, so daß ein enger zeit- und textlicher Zusammenhang zwischen der Missionsarbeit in Ephesus (1 Kor 16,9), der Bedrängnis in Asia (2 Kor 1,8) und der Missionsarbeit in Troas (2,12) besteht. Der »Tränenbrief« ist also zu derselben Zeit, an demselben Ort und auch in derselben Situation geschrieben wie der 1 Kor, und es gibt keinen Raum für unbekannte Faktoren, – der Verlauf der Ereignisse hat keine Lücken.

Wenn nicht schon dies genügt, um den »Tränenbrief« mit dem 1 Kor selbst zu identifizieren – und es ist tatsächlich meine Meinung, daß es sich um einen und denselben Brief handelt – muß die Aufmerksamkeit auf die Schwierigkeiten gerichtet werden, die entstehen, wenn der 1 Kor im Ereignisverlauf neben dem »Tränenbrief« angebracht werden soll. Ganz besonders müssen die beiden Reisepläne betrachtet werden: I in 2 Kor 1,15-15 und II, der faktisch durchgeführt wurde, in 1 Kor 16,5-9. Sie sind nur verständlich, wenn sie | zur gegenseitigen Auslegung gebracht werden *und lassen sich deshalb von einander nicht scheiden* – auch nicht durch einen »Zwischenbrief«, der ja, wenn er wirklich dem 1 Kor folgte, notwendigerweise eben die Rechenschaft für Änderung und Aufschiebung der Reise ablegen

musste, die jetzt in 2 Kor 1,15–2,13 tatsächlich abgelegt wird; und diese Rechenschaftsablegung ist ja nicht durch eine Reaktion der Korinther auf einen »Zwischenbrief« notwendig geworden, sondern ausschließlich durch ihre Verblüffung darüber, daß sie statt des Doppelbesuches, den Paulus versprochen hatte, den 1 Kor erhielten und obendrein in diesem Brief lesen mussten, daß der Doppelbesuch zugunsten eines einzelnen Besuches aufgegeben war; es gibt ganz einfach keinen Raum für einen »Zwischenbrief« neben dem 1 Kor, – nichts in der Analyse von 2 Kor 1,15–2,13 deutet auf mehr als nur einen Brief in der Zeit, bevor Paulus nach Troas kam, und die Annahme eines solchen »Zwischenbriefes« würde nur das klare Verständnis der beiden Reisepläne zerstören. Mit Recht charakterisiert L. J. Koch seine eigene Auffassung, die darauf ausgeht, daß es zwar keinen »Zwischenbesuch« gegeben hat, aber der »Tränenbrief« doch ein (jetzt verlorener) »Zwischenbrief« gewesen sei, als eine vermittelnde.¹⁷ Diese Auffassung ist tatsächlich ein Kompromiß. Wenn ein »Zwischenbesuch« mehr verworfene Reisepläne voraussetzen müsste, als die Texte notwendig machen, tut ein »Zwischenbrief« es auch; das eine reißt das andere mit sich im Fall. Alles, was hier zusammengehört, wird ohne »Zwischenbesuch« und ohne »Zwischenbrief«, wie F. C. Baur schrieb, weit klarer, einfacher, natürlicher, geschichtlich anschaulicher.¹⁸

Muß der Gedanke eines »Zwischenbriefes« somit aufgegeben und der »Tränenbrief« mit dem kanonischen 1 Kor identifiziert werden, dann fällt auch die Teilungshypothese Hausraths – und damit der Kern beinahe aller anderer, besonders neuerer Teilungshypothesen (außer 2 Kor 6,14–7,1) – zu Boden. Denn gab es keinen »Zwischenbrief«, gibt es auch für 2 Kor 10–13 – Hausraths »Vier-Capitel-Brief« – keinen anderen Platz als dort, wo sich diese Kapitel jetzt befinden.

Hausrath erwähnte indessen selbst eine Reihe von Vorgängern seiner Hypothese, insoweit als auch andere vor ihm den dritten Teil des 2 Kor als literarisch selbständig im Verhältnis zu den zwei ersten Teilen angesehen hatten, unter dessen Vorgängern vor allem Johann Salomo Semler.¹⁹ Aber im Unterschied zu Hausrath ließen diese älteren Forscher die Kap. 10–13 den anderen Kapiteln des 2 Kor folgen

¹⁷ L. J. Koch, *Fortolkning*, 48.

¹⁸ F. C. Baur, *Paulus*, I, 343.

¹⁹ J. S. Semler, *Paraphrasis II. Epistulae ad Corinthos*, 1776; andere waren E. J. Greeve, 1804; M. Weber, 1798; C. H. Weisse, 1855; siehe übrigens Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, 12; Kümmel, *Einleitung*, 213.

als einen selbständigen, späteren Brief oder einen Teil eines solchen. Diese ältere Auffassung, die auf Selmer zurückgeht, ist in der Zeit nach Hausrath von Krenkel (1890) u. a. und besonders von Hans Windisch (1924) erneuert worden.²⁰

Damit war die literarische Selbständigkeit des dritten Teils von 2 Kor behauptet worden, und zwar in solcher Weise, daß es selbst den überzeugten Verteidiger der Integrität des Briefes anfechten könnte. Erwies es sich als unmöglich, die Kap. 10–13 als Teil des »Tränenbriefes« aufzufassen, musste es um so mehr nahe liegend erscheinen, diese Kapitel als Schluß des letzten paulinischen Briefes an die Gemeinde in Korinth zu betrachten, geschrieben nach der Absendung von Kap. 1–9 als Folge einer Verschärfung des sonst anscheinend beigelegten Konflikts. Und fürwahr: Hier im letzten Teil des Briefes erschien es unwiderlegbar, daß der jetzt bevorstehende Besuch in Korinth der dritte des Paulus war (2 Kor 12,14 und 13,1) und daß er zuvor die Gemeinde zum zweitenmal besucht hatte (13,2). Und konnte der zweite Besuch aus klaren Gründen nicht in der Zeit zwischen dem 1 Kor und 2 Kor 1 ff. stattgefunden haben (denn es gab, wie gezeigt, dort keine Möglichkeit für einen »Zwischenbesuch«), konnte er ja erst kurz vor der Abfassung von 2 Kor 10–13 abgestattet worden sein, – was den Beweis für die literarische Selbständigkeit, relativ spätere Abfassung und Absendung eben dieser Kapitel – und somit die fehlende Integrität des kanonischen 2 Kor – ergeben würde. Windisch, der zwar wie die meisten Exegeten den zweiten Besuch am liebsten zwischen dem 1 Kor und dem »Tränenbrief« als einen »Zwischenbrief« anbringen möchte, wollte jedoch nicht ausschließen, daß der Besuch erst kurz vor der Abfassung des Drohungsbriefes, Kap. 10–13, stattfand; tatsächlich betrachtete er diese Möglichkeit als sehr wohl denkbar.²¹ In Wirklichkeit ist sie die einzige Möglichkeit, die wir nach dem Vorhergehenden erblicken können, und sie soll deshalb hier näher in Betracht gezogen werden.

Es ist erstens die bemerkenswerte Beobachtung zu machen, daß den Kapiteln 10–13 *eine ähnliche Funktion* zukommt wie nach 1,23 dem »Tränenbrief« (dies ist zugleich die Stärke und Schwäche der Hausrath'schen Hypothese): vorzubeugen, was die persönliche Anwesenheit an schonungslosem Auftreten von seiten des Apostels notwendig

²⁰ M. Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus, 1890, 319 ff.; Windisch, Der zweite Korintherbrief, 16–18; 404–406; 416.

²¹ Windisch, Der zweite Korintherbrief, 17; 416.

machen würde. Dies geht aus 13,10 hervor (ταῦτα ἀπὸν γράφω ἵνα παρὼν μὴ ἀποτόμως χρῆσμαι) und wird weiter durch 10,1 ff. (ἀπὼν ... παρὼν); 12,20 f. und 13,2 (ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν οὐ φείσομαι) | bestätigt; nicht zuletzt ist 13,2 wichtig. Durch einen Brief sucht Paulus zu vermeiden, daß die persönliche Konfrontation mit der Gemeinde einen schonungslosen Charakter annimmt. 13,2 enthält somit eine ähnliche Aussage über Kap. 10–13 wie 1,23 über den »Tränenbrief«.²² Wenn er kommt, so schreibt Paulus, wird er gegebenenfalls schonungslos auftreten, er hofft aber dies durch seinen Brief vermeiden zu können.

Es ist nun einleuchtend, oder dürfte es wenigstens sein, daß ein Besuch nicht mehr oder minder unmittelbar vor einer solchen Erklärung oder Kundgebung wie in 1,23 und 13,2 stattgefunden haben kann; eine solche Erklärung oder Kundgebung kann ihrer Art nach auch nur brieflich mitgeteilt werden, nicht mündlich. Man kehrt ja doch nicht von einem unerquicklichen Besuch zurück, um sofort denen, die man traf, zu schreiben, daß man das nächste Mal nicht wieder schonen werde, wie man eben getan hatte. Solches wäre eine törichte Blöße, wenig dazu geeignet, von Macht und Ehre zu überzeugen, und bei Paulus ganz und gar undenkbar, weil er ein tüchtiger und erfahrener Mann war. Womöglich noch undenkbarer wäre es – was unzählige Ausleger nichtsdestoweniger aus προείρηκα in 13,2 herausgelesen haben –, daß Paulus einen Besuch mit einer mündlichen Erklärung des angeführten Inhalts abgeschlossen habe; die Erklärung kann wie gesagt nicht mündlich, sondern nur brieflich abgegeben werden – das ist ja ihre Pointe!

Wir sahen denn auch, daß kein Besuch der früheren Kundgebung im »Tränenbrief« (1,23; vgl. 2,3) vorausging; der »Tränenbrief«, d. h. der 1 Kor, *ersetzte* ja einen Besuch. Ebenso wenig aber hat ein Besuch vor der Erklärung in 2 Kor 13,2 stattgefunden.

D. h., daß *Paulus auch nicht vor der Abfassung von 2 Kor 10–13 die Gemeinde in Korinth besucht hat*. Gleichgültig wie spät diese Kapitel im Verhältnis zu den zwei anderen Teilen des 2 Kor, Kap. 1–9, abgefaßt worden sind, ist ein Besuch des Paulus in Korinth nicht dazwischengetreten. Im Gegenteil wird es bei dem schon Festgestellten verbleiben: In der ganzen langen Zeit seit der Gründung der Gemeinde bis zu dem jüngst abgefassten Teil des 2 Kor ist Paulus nicht

²² Daß sich bei Nestle, Novum Testamentum Graece, keine Querverweise zu 1,23 (φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι ἦλθον εἰς Κόρινθον) und zu 13,2 (ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν οὐ φείσομαι) finden, ist sehr auffallend.

in Korinth gewesen. Die Gemeinde hat nur Briefe erhalten, keine Besuche.

Obwohl es als ausgeschlossen sein sollte, daß Paulus, als er die Kap. 10–13 schrieb, seit seinem ersten Besuch noch einmal in Korinth gewesen war und somit die Gemeinde zweimal früher besucht hatte, enthalten jedoch sowohl 13,1 mit dem τρίτον τοῦτο, vgl 12,14, sowie | auch 13,2 mit dem παρὼν τὸ δεύτερον deutliche Indizien eben dafür, und es wird deshalb notwendig sein, den Text von 13,1-2 genau zu betrachten. Eine solche Betrachtung wird indessen enthüllen, daß in 13,1-2 (und 12,14) nicht von insgesamt drei Besuchen die Rede ist, sondern nur von einem (dem jetzt bevorstehenden), und daß 13,1-2 dazu zwingt, einen so nahen literarischen Zusammenhang mit 1,23 vorauszusetzen, daß nicht von zwei Briefen geredet werden kann, sondern nur von einem.

13,1a: τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. Trotz aller Hinweise neuerer Ausleger darauf, daß τρίτον (eventuell τέταρτον) τοῦτο ... u. dgl. »dies ist zum drittenmal (eventuell zum viertenmal), daß ...« heiße,²³ muß die Paulusstelle für sich betrachtet werden. Denn die Hinweise haben kein Gewicht, weil die angebliche Bedeutung nicht aus dem Ausdruck als solchem – dieser heißt an sich nur »dies dritte (vierte) Mal«²⁴ – hervorgeht, sondern erst aus der Auslegung des jeweiligen Zusammenhangs, in dem der Ausdruck in jedem einzelnen Fall vorkommt. Es findet sich folglich nichts, das das alte Verständnis von 13,1a auszuschließen imstande wäre: »Dies dritte Mal komme ich zu euch (im Unterschied zu den vorigen Malen, als ich bereit war, aber nicht kam)«. Die zwei vorigen Male, als Paulus nicht kam, sind 1. die Reise nach dem Plan I (2 Kor 1,15-16), der den Korinthern im ersten paulinischen Brief an sie (siehe 1 Kor 5,9) mitgeteilt worden war und innerhalb des Rahmens von 2 Kor 1–7 ausführlich erwähnt wurde, und 2. die Reise nach dem Plan II (1 Kor 16,5-9), über den die Korinther im »Tränenbrief« Bescheid erhielten. Während es diese zwei Male zu nichts kam, wird es dies dritte Mal wirklich zu einem Besuch kommen.

Was 2 Kor 12,14 (ἰδοὺ τρίτον τοῦτο ἐτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς) betrifft, gibt es keine Schwierigkeiten; die Worte bedeuten: »Siehe, dies dritte Mal bin ich bereit, zu euch zu kommen (wie die

²³ Windisch, Der zweite Korintherbrief, 399; Hans Lietzmann, An die Korinther I/II, HNT 9, 4. Aufl. von W. G. Kümmel, 1949, 160; Bauer, WB, s. v. τρίτον.

²⁴ Liddell/Scott/Jones, A Greek English Lexicon, New Edition, s. v. τρίτον: »this third time«.

zwei vorigen Male auch, als ich indessen nicht kam)«. Die Worte bedeuten nicht: »Siehe, dies dritte Mal komme ich zu euch« – dies spricht Paulus eben erst in 13,1 aus, nicht schon in 12,14 –, denn trotz der Behauptung von Windisch²⁵ heißt ἐτοίμως ἔχω ἐλθεῖν eben nicht dasselbe wie ἔρχομαι in 13,1.

13,1b: ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα (Dtn 19,15). Der Gebrauch dieser Schriftstelle dient hier der Versicherung, daß Paulus diesmal wirklich kommen wird: Was zwei oder drei Zeugen übereinstimmend aussagen – daß Paulus kommt –, | steht fest.²⁶ Als Zeugen werden Titus und der Bruder (siehe 12,18), die diesen schriftlichen Bescheid überbringen, zu denken sein, eventuell auch andere. Daß die Schriftstelle eine kommende Vernehmung beim bevorstehenden Besuch ankündigen sollte,²⁷ ist u. a. deshalb nicht möglich, weil dann zu früh im textlichen Zusammenhang Gebrauch von ihr gemacht wäre – die Schriftstelle hätte ihren rechten Platz erst hinter 13,2 (... οὐ φείσομαι); außerdem hat σταθήσεται nicht die Bedeutung des Futurums, sondern des Imperativs.²⁸ Daß weiter ein Zusammenhang zwischen τρίτον in 13,1a und τριῶν in 13,1b bestehen sollte und dem Besuch somit der gleiche Entscheidungscharakter wie einer Aussage des dritten (oder zweiten?!) Zeugen in einem Prozeß gegeben werden sollte,²⁹ muß auch ausgeschlossen werden, weil nicht von drei Zeugnissen, sondern von zwei und drei Zeugen geredet wird; das Vorkommen des Zahlwortes »zwei« in der Schriftstelle ist geradezu fatal für die angeführte Auslegung, und die angebliche Verwendung von Dtn 19,15 wäre wirklich, wie Windisch selbst zugab, »sehr künstlich« (S. 413).

13,2: προεῖρηκα καὶ προλέγω, ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἁπὼν νῦν, τοῖς προσημαρτηκόσιν καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, ὅτι ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν οὐ φείσομαι.³⁰ Zuerst die Bedeutung von ὡς παρὼν τὸ δεύτερον. Da wir bereits gesehen haben, daß ein Besuch der Abfassung dieser Kapitel kaum vorausgegangen ist, muß eine andere Be-

²⁵ Windisch, Der zweite Korintherbrief, 399.

²⁶ Vgl. F. C. Baur, Paulus, I, 342.

²⁷ Z. B. L. J. Koch, Fortolkning, 465 f.

²⁸ Vgl. Bl-Debr. § 362.

²⁹ Z. B. Windisch, Der zweite Korintherbrief 413; Kümmel, in: Lietzmann, An die Korinther I/II, 213.

³⁰ εἰς τὸ, das attizierend ist, findet sich nicht in P⁴⁶ u. a.; bekanntlich können 2,1 und 12,21 nicht entscheiden, ob ein zweiter Besuch stattgefunden hat oder nicht. Πάλιν in 2,1 und 12,21 wird am besten zu ἐλθεῖν und ἐλθόντος gezogen, wie in 13,2 zu ἔλθω.

deutung dieser Worte gesucht werden als »wie bei meiner zweiten Anwesenheit«; Windisch, der wie weitaus die meisten Ausleger mit einem solchen Verständnis rechnete, vermißte denn auch ein dem $\omega\varsigma$ entsprechendes $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$ vor dem nachfolgenden $\kappa\alpha\iota$: »Wir vermissen freilich ein $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$ vor $\kappa\alpha\iota$; offenbar hat $\kappa\alpha\iota$ die Bedeutung von $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ « (S. 414). Aber dieses Zugeständnis ist in Wirklichkeit enthüllend. Das Wort $\omega\varsigma$ in 13,2 führt nicht eine Vergleichung zwischen $\pi\alpha\rho\omega\upsilon\iota$ $\tau\omicron$ $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ und $\acute{\alpha}\pi\omega\iota$ $\nu\upsilon\iota$ ein, sondern zwischen dem Brief und dem bevorstehenden zweiten Besuch: »wie (schon) anwesend zum zweitenmal und (jedoch tatsächlich) jetzt abwesend«, – der Brief ist sozusagen ein vorläufiger Ersatz des bevorstehenden Besuches in Korinth, *wie auch der »Tränenbrief« es war*. Daß Paulus mit $\pi\alpha\rho\omega\upsilon\iota$ $\tau\omicron$ $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ nicht einen wirklichen Besuch im Auge hat, geht auch daraus hervor, daß | die nachfolgende Erklärung ($\acute{\epsilon}\alpha\iota\iota$ $\acute{\epsilon}\lambda\theta\omega$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\tau\omicron$ $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$ $\omicron\upsilon$ $\phi\epsilon\iota\sigma\omicron\mu\alpha\iota$) nicht, wie wir sahen, mündlich abgegeben werden kann.

Darauf die Bedeutung von $\pi\rho\omicron\epsilon\iota\rho\eta\kappa\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\pi\rho\omicron\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$. Es ist klar, daß die beiden Verben sachlich die am Schluß von 13,2 angeführte Erklärung: $\acute{\epsilon}\alpha\iota\iota$ $\acute{\epsilon}\lambda\theta\omega$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\tau\omicron$ $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$ $\omicron\upsilon$ $\phi\epsilon\iota\sigma\omicron\mu\alpha\iota$, im Auge haben. Es ist weiter klar, daß $\pi\rho\omicron\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ durch die unmittelbar folgenden Worte: $\omega\varsigma$ $\pi\alpha\rho\omega\upsilon\iota$ $\tau\omicron$ $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\pi\omega\iota$ $\nu\upsilon\iota$, näher charakterisiert wird. Aber worauf nimmt $\pi\rho\omicron\epsilon\iota\rho\eta\kappa\alpha$ Bezug? Es kann, da es keinen »Zwischenbrief« gab, m. E. auf nichts anderes Bezug nehmen als eben auf die Kundgebung, welcher der Tränenbrief als solcher Ausdruck verlieh (siehe besonders 1 Kor 4,14-21) *und an welche Paulus mit Worten, die denen in 2 Kor 13,2 gleichen, in 1,23 erinnerte*. Wenn dies aber der Fall ist, gehört 2 Kor 13,2 auch keinem anderen Brief an als eben dem, der die Aussage in 1,23 enthält – in anderen Worten: Kap. 10–13 und Kap. 1–7 gehören zu einem und demselben Brief.

Die literarische Einheit des 2 Kor ist hiermit so gesichert wie irgendwie möglich, und zugleich ist der enge Zusammenhang zwischen den beiden Korintherbriefen erwiesen: es gab keinen »Zwischenbesuch« und keinen »Zwischenbrief«. Der Verlauf der Ereignisse ist hiernach der folgende: Nachdem Paulus ursprünglich, d. h. in seinem ersten Brief (siehe 1 Kor 5,9), einen baldigen Doppelbesuch in Aussicht gestellt hatte, änderte er seinen Entschluß, teils wegen Mitteilungen, die er über die Gemeinde bekam (1 Kor 1,11 ff.; 5,1 ff.), teils weil es ein Brief war, den eine Delegation überbrachte und in dem die Gemeinde oder ein Teil von ihr dem Paulus eine Reihe von Fragen vorlegte, teils wohl auch wegen der Missionsarbeit in Asia, von der er

sich verschlingen ließ. Anstatt zu kommen, sandte er den 1 Kor, einen in weitem Umfang außerordentlich strengen und züchtigenden Brief;³¹ er stellte zwar einen längeren Besuch in Aussicht, aber dieser mußte bis auf den kommenden Winter aufgeschoben werden. Aus Ungewißheit über die Reaktion der Gemeinde und um die Kollekte für Jerusalem, die schon im ersten Brief erwähnt worden war (siehe 1 Kor 16,1: ἡ λογεία), in Gang zu bringen, sandte er Titus und vielleicht auch den Bruder nach Korinth (2 Kor 8,6. 18). Als Paulus und Titus sich endlich und offenbar verspätet (2 Kor 2,13) in Mazedonien trafen, konnte Titus teils erfreuliche, teils überaus beunruhigende Mitteilungen über die Verhältnisse in Korinth bringen. Zwar hatte die Gemeinde den, der Unrecht getan hatte, mit Exkommunikation (2 Kor 2,7) gestraft in Übereinstimmung mit der Forderung des Paulus im Trä- | nenbrief (1 Kor 5,2. 5. 13) und damit einen Beweis des Gehorsams und guten Willens gegeben (2 Kor 2,9 und 7,12). Aber teil hatte Paulus jetzt seine frühere Strenge bereut, so daß er die Gemeinde um Vergebung und Milde dem Übeltäter gegenüber bitten mußte; teils sah es aus, als sei dieser zum Sündenbock für die Ausschweifungen aller gemacht worden, so daß der Gemeinde – viel zu bereitwillig zum Strafen und unwillig zur Änderung der eigenen Lebensweise – nun mit derselben Strafe gedroht werden musste, wenn Paulus in Korinth eintraf (2 Kor 12,21; 13,2. 5. 10). Hierzu kam noch die im Grunde berechtigzte Beschwerde der Gemeinde darüber, daß Paulus seine Versprechungen nicht gehalten hatte und seit dem ersten Besuch gar nicht mehr gekommen war. War er ein Windbeutel, mit dem man nicht rechnen konnte? Hatte er Angst vor ihnen? Vor allem konnte Titus über gewisse falsche Apostel berichten, die auf die Gemeinde einhämmerten und Paulus in den Schatten zu stellen wussten (2 Kor 11–12).

In dieser Situation gab es offensichtlich nur eines zu tun: einen Brief zu senden, der teils – unter voller Anerkennung des Eifers und Gehorsams der Gemeinde (2 Kor 7,5–16) – die Beziehung zu ihr aufrechterhielt durch beinahe offizielle Vollendung der Kollekte durch Titus, den der Gemeinde vertrauten Bruder, und einen weiteren Gesandten (2 Kor, 17. 18. 22. 23; vgl. 12,18), teils – unter Hervorhebung dessen, was Christentum und Verkündigung überhaupt sei (2,14–7,4, außer 6,14–7,1) und was Paulus vor diesen falschen Aposteln voraus habe (besonders 11,1–12,10) – die Gemeinde zwang, sich darauf zu

³¹ Vgl. N. A. Dahl, Paul and the Church at Corinth according to 1 Corinthians 1:10–4:21, in: Christian History and Interpretation: Studies presented to John Knox. herausgegeben von Farmer/Moule/Niebuhr, 1967, 313–335.

besinnen, ob sie überhaupt Gemeinde war oder Gefahr laufen wollte, wenigstens teilweise vom Apostel aufgelöst zu werden, wie er sie seinerzeit ja zur Welt gebracht hatte. Und dies letztere war keine leere Drohung; denn jetzt endlich war Paulus im Begriff zu kommen.

Es ist an der Zeit, daß die Exegese aufhört, sich ihre eigenen Voraussetzungen zu verschaffen, und anfängt, die beiden Briefe an die korinthische Gemeinde von den Bedingungen derselben her auszulegen.

Paulusreceptionen i Apostlenes Gerninger*

1. Paulus i Apostlenes Gerninger – et kompleks af spørgsmål og problemer

For en virknings- og receptionshistorisk betragtning vil det give god mening at spørge om fx Goethereceptionen i Norden i anledning af 250-året for digterens fødsel, og ved Goethereceptionen forstå den litterære virkning og tilegnelse af hans værker. Til selve Goetheforståelsen vil en sådan undersøgelse næppe bringe meget nyt, men vil til gengæld kunne oplyse ikke så lidt om den nordiske litteratur selv. Under alle omstændigheder: Det er Goethes *egne* værker, der afspejler sig i den nordiske digtning, visse værker mere end andre, men altid sådan, at en umiddelbar *litterær* sammenligning kan foretages. Noget tilsvarende vil gælde fx receptionen af Shakespeares digtning.

Men når det drejer sig om Paulusreceptionen i Apostlenes Gerninger, er det aldeles uvist, hvilken reception der er tale om. På trods af de ihærdigste anstrengelser er det hidtil ikke lykkedes at overbevise om, endsige at påvise, at forfatteren til Ap.G. kendte og brugte (i det mindste nogle eller visse af) Paulus' breve. Vanskeligheden forøges og kompliceres af det forhold, at antikke forfattere kun sjældent bringer udtrykkelige og ordrette citater (jeg ser her selvfølgelig bort fra skriftcitater fra Det Gamle Testamente); dette forhold kan let anskueliggøres med en henvisning til Lukasevangeliets brug af Markusevangeliet¹ – men det er kun i kraft af, at vi er i besiddelse af Mk., at vi kan se, at og hvordan Luk. har kendt og gjort brug af Mk., og så må det

* Det Nye Testamente som reception. Nordisk Nytestamentlig Konference, Grundtvigs Højskole Frederiksborg, Hillerød, mandag, den 14. juni 1999, kl. 8.30. Trykt som: The Reception of Paul in the Acts of the Apostles, i: M. Müller/H. Tronier, red., *The New Testament as Reception* (JSNT.S 230/Copenhagen International Seminar 11), Sheffield 2002, s. 101-119. I min bog *Paulus – brudstykker af en biografi*, København: Forlaget Anis, 2009, fremlægger jeg en anden forståelse af forholdet end den her fremsatte: Ap.G.s forfatter både kendte og brugte Paulus' breve (bortset fra 1 og 2 Tim. og Tit.), men siger det ikke udtrykkeligt, da brevene var kommet i miskredit på grund af gnostikernes (mis)brug af dem; jf. de nytestamentlige antydninger heraf i 2 Pet 3,16 og 1 Tim 6,20. Desuden er Luk.-Ap.G. forfattet så sent som omkring år 140 e.Kr.

¹ Gitte Rasmussen, Den rigtige rækkefølge. Et indblik i Lukas-skrifternes redaktionelle tilblivelse, i: Lone Fatum/Mogens Müller (red.), *Tro og historie* (Forum for bibelsk eksegese 7), København 1996, s. 206-214, her s. 206-208.

endda tilføjes, at der i streng forstand ikke foreligger noget *bevis* for, at Luk. har kendt og brugt Mk., men blot en antagelse af det sandsynlige heri. En tilsvarende eller lignende brug af Paulus' breve i samme forfatterskabs anden del, Ap.G., har hidtil ikke kunnet påvises entydigt, og det så meget mindre, som der her oven i købet er tale om to forskellige genrer: brevlitteratur over for historisk beretning. Uden en *påvisning* af en sådan brug kan det ikke overbevisende hævdes, at forfatteren har kendt Paulus' breve – for uden påviselig brug forbliver tanken om kendskab en rent spekulativ påstand.

Resultatet heraf er forvirrende. Paulusreceptionen i Ap.G. er, for at bruge et udtryk fra moderne atomfysik, en *ubestemthedsrelation*. Er Ap.G. et tidligt skrift, kan det ikke forventes, at forfatteren har kendt Paulus' breve. Er Ap.G. derimod et sent skrift, må det forventes, at i det mindste nogle af brevene kan ses at have været brugt – og derfor også at have været kendt – af forfatteren. For at undgå dette strenge dilemma og alternativ har de fleste fortolkere af Ap.G. valgt at hævde, at skriftet hverken er tidligt eller sent, og at forfatteren ikke har gjort brug af brevene, men alene har forholdt sig til Paulustraditionen.

Men denne kompromis-søgende mellemposition er ikke problem-løs. Selv en forsigtig datering af Ap.G. til o. år 80-100 vil gøre det yderst vanskeligt at hævde, at forfatteren har været uvidende om eksistensen af Paulusbreve – den romerske menighed, fra hvem Første Clemensbrev til den korinthiske menighed i 90'erne stammer, kender Første Korintherbrev og henviser til indholdet af det. Den position, flertallet af fortolkerne af Ap.G. indtager, er da også rent spekulativ: De gør gældende, at forfatteren nok har kendt (flere af) Paulus' breve, men bevidst har valgt ikke at gøre brug af dem. Hertil er to ting at sige: 1) Hvis det ikke *påvises*, at forfatteren har brugt i det mindste nogle af brevene, kan det som allerede sagt heller ikke med rimelighed hævdes, at han har kendt dem – det er meningsløst at hævde, at forfatteren har kendt brevene, hvis det ikke kan påvises, at han har brugt dem; og 2) et kendskab til (i det mindste nogle af) brevene kan ikke *undertrykkes* i den forstand, at forfatteren har set bort fra dem – dels måtte noget sådant anses for at være psykologisk umuligt, dels ville det ikke være til at indse, hvorfor forfatteren, hvis sympati for Paulus i øvrigt er åbenlys, bevidst skulle have valgt at se bort fra brevene.

Heraf følger også uholdbarheden af en anden forståelse. Paulus' breve havde i efterapostolsk tid som bekendt været udsat dels for forsigtig kritik (jf. 2 Pet 3,16: "I hans [Paulus'] breve er der nogle ting,

som er vanskelige at forstå, og som ukyndige og ubefæstede sjæle fordrejer – men det gør de jo også med de øvrige skrifter – til deres eget fordærv”), dels ligefrem for kættersk misbrug (Markion, jf. 1 Tim 6,20). Det hævdes så, at brevene af *den* grund blev forbigået i tavshed af forfatteren til Ap.G. Men hvis Paulus’ breve på Ap.G.s affattelsestid havde været udsat enten for kritik eller for misbrug, eller for begge dele, ville det ikke være til at indse, hvordan Paulus’ person og virksomhed kunne gå ram forbi, og det er lige akkurat Paulus’ person og virksomhed, som prises højt i Ap.G., hvorimod hans breve ikke omtales overhovedet, hverken positivt eller negativt. Med andre ord: Der er ingen uoverensstemmelse at spore i Ap.G. mellem Paulus’ person og virksomhed på den ene side og hans breve på den anden side, og det allerede af den grund, at brevene slet ikke omtales.

En fundamental, men på den anden side også forståelig forskel mellem Paulus’ breve og Ap.G.s Paulusfremstilling består i det forhold, at brevene er adresseret til *allerede bestående menigheder*, ikke mindst til sådanne, som Paulus selv havde grundlagt, til Thessalonika, Filippi, Korinth osv., mens Ap.G.s Paulusafsnit, hvor disse så at sige dækkes ind af Paulusbrevene selv, befatter sig med *selve grundlæggelsen af menighederne* – i Filippi, Thessalonika, Korinth osv. Kun i ét enkelt tilfælde kommer også Ap.G. ind på forhold i en allerede bestående menighed, nemlig i afskedstalen til de ældste fra Efesos i Milet (ApG 20,18-35), og netop i denne tale er det muligt at spore overensstemmelser med temaer i brevene.² Endnu ét andet sted i Ap.G. kunne tydes i retning af, at forfatteren brugte Paulus’ breve:³ rygtet om Paulus’ angiveligt lovkritiske belæring af diasporajøderne (ApG 21,20-21), som der ikke på nogen måde har været lagt op til i den tidligere del af Ap.G., og som umiddelbart efter dementeres gennem hans betaling for de fire fattige nasiræeres ofringer i templet (21,26) – men netop rygtet stammer langt snarere fra Paulustraditionen end fra brevene selv (her: Galaterbrevet) og viser *ikke*, at brevene er brugt; som rygtet er formuleret, strider det faktisk mod

² Jf. Lars Aejmelaesus, *Die Rezeption der Paulusbriefe in der Miletrede (ApG 20:18-35)* (Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ B/232), Helsinki 1987; med forbehold Andreas Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion* (Beiträge zur historischen Theologie 58), Tübingen 1979 – især s. 49-68: ‘Paulus in der Apostelgeschichte’ (om Paulusbilledet), og s. 163-173: ‘Apostelgeschichte’ (om Paulus’ teologi).

³ Lindemann (se forrige note), s. 169-170.

Paulus' breve. Rygtet og ikke mindst det udtrykkelige dementi af rygtet kan formodentlig bedst forstås som et karakteristisk træk ved det Paulusbillede, som Ap.G.s forfatter ønsker at tegne; det skal jeg senere vende tilbage til.

Ved beskæftigelsen med Paulusreceptionen i Ap.G. kommer man ikke udenom, at der må regnes med en Paulustradition af et eller andet omfang – og det ganske uanset, om forfatteren har gjort brug af brevene eller ikke. Et par enkeltheder vil nemlig vise, at forfatteren har brugt Paulusstof, som ikke kan henføres til brevene. Det drejer sig bl.a. om oplysningen om Paulus' besiddelse af romersk borgerret (ApG 16,37-38; 22,25-29; 23,27) – en oplysning, som ikke findes i brevene, og som heller ikke kan forventes at findes i noget Paulusbrev; den tvivl, der har været rejst om oplysningens rigtighed (W. Stegemann; Lentz), har vist sig at være ubegrundet (Riesner; van Minnen).⁴ En anden oplysning er den, at Paulus var fra Tarsus i Kilikien (ApG 9,11.30; 11,25; 21,39; 22,3; 23,34) – heller ikke denne oplysning, hvis rigtighed og pålidelighed der ingen som helst grund er til at betvivle, findes i brevene; også den må derfor henføres til Paulustraditionen.

Jeg er mig meget vel bevidst, at brevene er ene om at omtale en mængde enkeltheder vedrørende Paulus – herunder hvad man kalder "begivenheder" (den udførlige liste hos Hurd med 15 enkeltheder, der ikke nævnes i Ap.G., men kun i brevene, gør et stort indtryk⁵); hertil kommer fængselsopholdet i Efesos, som kun brevene lader os kende, men som Ap.G. er aldeles tavs om, og omtalen af adskillige personer, som alene brevene kender, ikke mindst Titus. Alligevel må det konstateres, at også Ap.G. indeholder en række oplysninger, der ikke findes i brevene, og som – netop fordi de tilsyneladende er tendensløse – har krav på at blive taget alvorligt. Det drejer sig her bl.a. om de tre udførlige beretninger om Paulus' omvendelse. Men det drejer sig også om beretningerne om grundlæggelsen af visse af de paulinske menigheder. Således oplysningen om Jason i sammenhæng med tilblivelsen af

⁴ Wolfgang Stegemann, *War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?*, ZNW 78 (1987), s. 200-229; John C. Lentz, Jr., *Luke's portrait of Paul* (Society for New Testament Studies/Monograph Series 77), Cambridge 1993; Peter van Minnen, *Paul the Roman Citizen*, JSNT 56 (1994), s. 43-52; Rainer Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie* (WUNT 71), Tübingen 1994, s. 129-139: 'Das römische Bürgerrecht des Paulus'.

⁵ John Coolidge Hurd, *The Origin of I Corinthians*, London 1965; reprinted (with corrections and a new preface) Macon GA 1983, s. 24-25.

menigheden i Thessalonika (ApG 17,5.6.7.9): Jason var thessaloniker og ejede et hus i byen, hvor den nye menighed kom sammen; han var muligvis af jødisk herkomst, eller også hørte han til de gudfrygtige. Og hvorfor skulle oplysningen om areopagitten Dionysios og kvinden Damaris i Athen (ApG 17,34) ikke være rigtig?! At Paulus, ledsaget af Timotheus, vitterlig havde været i Athen, står jo fast (1 Thess 3,1-2), om end detaljerne vedrørende Timotheus' bevægelser ikke synes at stemme overens med fremstillingen i Ap.G. Også i forbindelse med den korinthiske menigheds tilblivelse hører vi om detaljer, som brevene kun delvis gengiver. Titius Justus, der ligesom Jason i Thessalonika ejede et hus, og som var gudfrygtig (ApG 18,7), er ikke omtalt hos Paulus; og Krispus og Sosthenes hører vi ganske vist også om hos Paulus (1 Kor 1,1.14), men ikke, at de havde været synagogeforstandere (ApG 18,8.17) og dermed var af jødisk herkomst. Ap.G. er også ene om at meddele, at Paulus' ophold i Korinth varede halvandet år (ApG 18,11). Også hvad angår Efesos, er der værdifulde oplysninger at hente i Ap.G.: I fulde to år underviste Paulus i Tyrannos' skole i Efesos og blev således hele Asias lærer, både for jøder og for grækere (ApG 19,9-10 – hvem denne Tyrannos var, får vi desværre ikke at vide, men han synes at have været en pendant til Jason i Thessalonika og Titius Justus i Korinth), og den samlede længde af Paulus' ophold i Efesos var tre år (ApG 19,8.10; 20,31). I tilgift hertil får vi listen over de syv, der udgjorde inderkredsen omkring Paulus under hans sidste rejse til Jerusalem: Sopatros fra Berøa, Aristark og Sekundus fra Thessalonika, Gajus fra Derbe, Timotheus samt Tykikos og Trofimos fra Asia (ApG 20,4; jf. 19,29 om Aristark og Gajus; 21,29 om Trofimos; og 27,2 om Aristark – Sopratos, Sekundus og Trofimos kendes ikke fra de ægte Paulusbreve). Uden for de paulinske menigheder læser vi om evangelisten Filip i Cæsarea ved Havet, en af de syv fattigforstandere (ApG 6,5), med hans fire profeterende døtre (ApG 21,8-9) og om Mnason fra Cypern, der boede i eller uden for Jerusalem – utvivlsomt også en kristen af jødisk herkomst (ApG 21,16). Og hvorfra skulle vi vide, at Paulus havde en søster, og hun en søn, i Jerusalem, hvis ikke fra vores skrift (ApG 23,16)?

Således står det fast, at forfatteren til Ap.G. faktisk gjorde brug af en Paulustradition, og at denne har haft et betragteligt omfang.

Vi har også allerede kunnet se, at Ap.G. et enkelt sted viser kendskab til et *rygte* om Paulus, som ikke stammer fra brevene, men fra Paulustraditionen – et rygte, som Ap.G.s forfatter anser for at være falsk og derfor dementerer (ApG 21,20-21.26). Dvs.: Forfatteren af

Ap.G. vil ikke blot viderebringe indholdet af den Paulustradition, han kender, men vil også korrigere denne tradition og derigennem fremkalde en Paulusforståelse, som betegner et korrektiv til den, der beror på den bestående Paulustradition. Dette bekræftes af senere steder i Ap.G., hvor forfatteren ligeledes kommer ind på og refererer rygter om Paulus, som han tager afstand fra. På tempelpladsen beskylder jøderne Paulus for at lære mod folket og mod loven og mod templet og for at have vanhelliget helligdommen ved at have haft grækere med dér – det drejede sig om Trofimos fra Efesos, som de havde set sammen med Paulus i byen (ApG 21,28-29); og i Tertullus' anklage-tale til Felix beskyldes Paulus for at være en pest og en urostifter blandt diasporajøder i hele verden, for at være leder af nazaræernes parti og for at have forsøgt at vanhellige helligdommen (ApG 24,5-6) – if. Paulus' efterfølgende forsvarstale åbenbart grundløse anklager; senere endnu, i forhøret for Festus, kan Paulus afvise beskyldningerne for at have forsyndet sig mod jødernes lov, mod helligdommen og mod kejseren (ApG 25,7-8); og endelig, i samtalen med de betydeligste af Roms jøder, som han har ladet hente, kan Paulus fastslå, at han intet har gjort, som var vendt mod folket eller fædrenes skikke (ApG 28,17).

Det samlede, foreløbige resultat lader sig let opstille skematisk:

Kendskab til (nogle af) Paulus' breve? Måske, men højst usikkert.

Kendskab til Paulustraditionen? Ja.

Korrektion af (dele af) denne Paulustradition? Ja.

I betragtning af de betydelige uoverensstemmelser, der nu engang består mellem Paulusberetningen i Ap.G. og Paulus' breve, vil det være fristende at hævde, at det eneste grundlag, forfatteren til Ap.G. har haft for sin Paulusberetning, er den nævnte Paulustradition – ikke brevene eller nogen af dem overhovedet. Ingen af de punktuelle sammenfald mellem brevene og Ap.G., som man ofte har peget på (πορ-θέω: ApG 9,21; Gal 1,13.23; παράσσω: ApG 15,24; Gal 1,7; 5,10; εἰς διαταγὰς ἀγγέλων/διαταγὰς δι' ἀγγέλων: ApG 7,53; Gal 3,19), kan i sig selv bevise, at Ap.G.s forfatter har brugt (nogle af) Paulus' breve, in casu: Gal.

Oprindelsen til den Paulustradition, som forfatteren til Ap.G. har kendskab til og delvis korrigerer, har vi ingen muligheder for at udtale os om med sikkerhed. Kun rent hypotetisk kan man forestille sig, at brevene udgør et udgangspunkt for traditionen (altså: Paulus' breve → Paulustraditionen), og at traditionen udgør grundlaget for beretningen

i Ap.G. (altså: Paulustraditionen → Ap.G.s Paulusberetning). Men med en sådan forenkling overses det samtidig, at Paulustraditionen ikke kan forklares ved en simpel henvisning til Paulus' breve, og at Ap.G.s Paulusberetning vil andet og mere end blot gengive den foreliggende Paulustradition; beretningen vil også korrigere.

Olof Linton har forsøgt at kaste lys over den Paulustradition, der ses i Ap.G.: Ud fra Gal 1-2 rekonstruerer han en "galatisk" version af Paulus' forbindelser til Jerusalem og hævder så, at denne "galatiske" version er beslægtet med beretningen i ApG 9 og 15.⁶ Svaghederne ved denne hypotese er åbenlyse: 1) Man kan ikke påstå eksistensen af og rekonstruere en "galatisk" version på grundlag af det, Paulus beretter i Gal 1-2, ved simpelt hen at vende hans beretning på hovedet; og 2) den "galatiske" version stemmer alligevel ikke overens med fremstillingen i ApG 9 og 15.

Gerd Lüdemann har gjort gældende, at når blot Ap.G.s Paulusberetning analyseres kritisk, og redaktion og tradition skilles omhyggeligt, vil traditionen vise sig at stemme overens med det billede af Paulus, som bygger udelukkende på brevene.⁷ Også her er svaghederne åbenlyse: 1) "Resultatet", dvs. det udelukkende på brevene opbyggede Paulusbillede, kendes jo forud for iværksættelsen af analysen af Ap.G., og så er det relativt let dernæst at få analysen til at stemme overens med resultatet; og 2) analysen af Ap.G. fører ikke til nogen virkelig forståelse af eller indsigt i Ap.G. som et teologisk og litterært værk – analysen tjener jo kun til at vise traditionens overensstemmelse med brevenes indhold.

Det skal fremhæves, at både Linton og Lüdemann udtrykkeligt har afvist muligheden for, at Ap.G.s forfatter gjorde brug af Paulus' breve eller blot nogle af dem.

2. Paulus og jøderne if. Ap.G.

I stedet for yderligere at komplicere forholdet mellem Paulus' breve, Ap.G.s Paulusberetning og den Paulustradition, som Ap.G.s forfatter har gjort brug af, vil jeg forsøge at gøre rede for det syn på *forholdet mellem Paulus og jøderne*, som Ap.G. vil bibringe sine læsere. Vi

⁶ Olof Linton, En dementi och dess öde. Gal. 1 och 2 – ApG. 9 och 15, SEÅ XII (1947), s. 203-219 = The Third Aspect. A Neglected Point of View. A Study in Gal. i-ii and Acts ix and xv, StTh 3 (1949), s. 79-95.

⁷ Gerd Lüdemann, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Göttingen 1988 = *Early Christianity according to the Traditions in Acts. A commentary*, Philadelphia – London 1988.

befinder os nemlig her åbenbart ved et kernepunkt og ved noget aldeles afgørende for det, som Ap.G.s forfatter har på hjerte. En redegørelse herfor vil derfor også sige noget om Paulusreceptionen i Ap.G.

I al korthed kan den opfattelse på forhånd gøres gældende, at jøderne *en bloc* står som den Kristus- og kristendomsfjendske instans, mens omvendt Paulus som hovedrepræsentanten for "Vejen" står for den ægte, skriftmæssige og lovtro jødedom og fra jødisk side intet kan bebrejdes. Med andre ord: *Jødiske beskyldninger mod Paulus har intet på sig, mens omvendt kristendommens anliggende er det samme som jødedommens, når denne ikke bedømmes efter sin empiriske, aggressive fremtrædelsesform, men efter sit egentlige væsen.*

Spørgsmålet er: Hvilken *Sitz im Leben* har en sådan forståelse af forholdet mellem jødedom og kristendom, og hvordan forstår vi bedst betydningen af den udredning af forholdet, som forfatteren lægger vægt på at give?

For at besvare dette spørgsmål er det nødvendigt, i det mindste skitseagtigt, at kaste et blik også på de øvrige dele af forfatterskabet, dvs. Luk. og de dele af Ap.G., som ikke direkte omfattes af Paulusberetningen. Det vil nemlig vise sig, at synet på jøderne ikke begrænser sig til Ap.G.s Paulusberetning alene, men er gennemgående for hele forfatterskabet.

I *Luk.* hæfter jeg mig ved flere forhold. Først og fremmest er der fødsels- og barndomsfortællingen med dens udprægede tempelfromhed og lovtroskab: præsten Zakarias; Johannes Døbers og Jesu omskærelse på ottendedagen (Luk 1,59; 2,21); Jesus som 12-årig i templet – men også den gamle Simeons ord til Maria: "Se, dette barn er bestemt til fald og oprejsning for mange i Israel og til at være et tegn, som modsiges – ja, også din egen sjæl skal et sværd gennemtrænge" (Luk 2,34-35). Forventningen om "Israels trøst", "Jerusalems forløsning" eller "Israels håb" er stærk, her som i hele forfatterskabet (Luk 2,25.38; 23,51; 24,21; ApG 1,6; 28,20), dvs.: Kristendommen bringer, hvad de jødiske fromme håber på. Desuden er der officeren i Kaper-naum, hvis tjener var døende, og om hvem jødernes ældste fortæller Jesus: "Han fortjener, at du gør dette for ham, for han elsker vort folk, og han har selv ladet synagogen bygge til os" (Luk 7,4-5). Endelig er der lidelsesberetningen, som i én, markant henseende adskiller sig fra de andre evangelisters beretninger: Det er ikke blot jøderne, der kræver Jesus korsfæstet, det er også jøderne, der forestår selve korsfæstelsen – i det mindste er dette det indtryk, der skal formidles til læseren (Luk 23,26 ff.; jf. 24,20). Dette bekræftes af en række steder i *Ap.G.*,

hvor jøderne entydigt tillægges skylden for korsfæstelsen af Jesus (ApG 2,23.36; 3,13-15; 4,10; 7,52; 10,39; 13,28-29).⁸ Dvs., *de forhærdede blandt jøderne – og det drejer sig om folkets flertal – bærer selv ansvaret for, at Israels forløsning lader vente på sig.*

I Ap.G. hæfter jeg mig først og fremmest ved den prægnante optakt til handlingsforløbet, som pinsedagsbegivenheden repræsenterer (ApG 2,1 ff.). Her er det *udelukkende jøder* (og proselytter), der er til stede, oven i købet *fromme* – dvs. ikke-aggressive – jøder, *fra alle folkeslag under himlen* (ApG 2,5), altså diasporajøder og Palæstinajøder – formelt betragtet de samme to kategorier, som forfatteren senere kalder for "hellenister" og "hebræere" (ApG 6,1). Og af disse fromme jøder bliver ikke færre end 3000, efter at have hørt Peters prædiken, omvendt og døbt på selve pinsedagen (ApG 2,41).

Jeg hæfter mig dernæst ved de kristnes stadige og vedholdende tilknytning til templet i Jerusalem: "De kom i enighed i templet hver dag" (ApG 2,46; jf. 3,1 ff.; 5,12.20) – en tilknytning, som varer ved også under Paulus' sidste besøg i Jerusalem (21,27 ff.; 24,17 f.). Og det hedder, at også en stor gruppe af præsterne (nemlig ved templet) blev lydige mod troen (ApG 6,7). Om de kristne også holdt fast ved *ofringerne* i templet, er måske mindre klart; dog skal det ikke overses, at der er tale om ofringer både i fødsels- og barndomsfortællingen (Luk 2,24) og i beretningen om Paulus' renelse og hans og de fires nasirærløfte (ApG 18,18.22; 21,24.26; 24,17).⁹ De Kristustroendes tempelfromhed og -troskab skal ikke kunne betvivles.

Jeg hæfter mig yderligere ved farisæeren og den ansete lovlærer Gamaliels *quasi-* eller pro-kristne holdning (ApG 5,33-42). På hans foranledning løslades apostlene, og den påfaldende vekslen fra *casus eventualis* til *casus realis* i hans tale (ἐὰν ᾗ ἐξ ἀνθρώπων ..., εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστίν: 5,38-39) kan næsten kun tydes i retning af, at Ap.G.s forfatter har villet skildre Gamaliel som en fortaler for de Kristustroende.¹⁰ Med andre ord: indsigtsfulde, ikke-aggressive jøder

⁸ Jf. Mark Harding, On the Historicity of Acts: Comparing Acts 9.23-5 with 2 Corinthians 11.32-3, NTS 39 (1993), s. 518-538, især s. 524-529.

⁹ ApG 18,22 gengives i den autoriserede danske bibeloversættelse af 1992 således: "da han [sc. Paulus] havde været oppe at hilse på menigheden i Jerusalem, tog han til Antiokia." Ordene 'i Jerusalem' er en tydeliggørende, men korrekt tilføjelse.

¹⁰ Hvordan Gamaliels før-kristne indstilling kan forliges med oplysningen om ham som Paulus' lærer, da Paulus endnu forfulgte de kristne (ApG 22,3), skal ikke besvares her. Det skal heller ikke spørgsmålet om divergensen i billedet af farisæerne i Luk. – ikke mindst i lignelsen om farisæeren og tolderen (Luk 18,10-13) – og i Ap.G.; i Ap.G. synes farisæerne generelt at være skildret positivt (ApG 5,33-

har uden vanskelighed kunnet se, at de Kristustroende blandt jøderne var oprigtige og respektable mennesker – de var i hvert fald ikke oprørere som Judas Galilæeren eller Theudas eller igen, i Paulus' tilfælde, som egypteren, som førte 4000 sikariere ud i ørkenen (ApG 21,38).

I de jødiske beskyldninger mod Stefanus (ApG 6,8 ff.) møder vi for første gang beskyldninger, der svarer til dem, der senere rettes mod Paulus, men som ligesom i hans tilfælde viser sig kun at bero på rygter og at være falske og derfor kan tilbagevises af Ap.G.s forfatter. Beskyldningerne mod Stefanus går ud på, at han har talt bespottelige ord om Moses (altså om loven) og om Gud. I synedriet kan modstanderne (hellenisterne, dvs. diasporajøderne) kun stille med *falske* vidner, som påstår, at Stefanus ustandselig har talt imod dette hellige sted (altså imod templet) og imod loven; dette begrundes med en henvisning til Jesus selv, hvem Stefanus angiveligt skal have refereret for at have sagt, at han ville bryde dette sted (altså templet) ned og forandre de skikke, som Moses havde overleveret til jøderne.

Der er to ting at bemærke i forbindelse med de jødiske beskyldninger mod Stefanus.

1) Beskyldningerne er falske, da de fremsættes af *falske vidner* og *dementeres* af den efterfølgende tale. Talen udviser Stefanus som den store fortæller af den bibelske historie – ikke mindst overleveringen om Moses, som “modtog livgivende ord at give os”, dvs. loven (ApG 7,38), om David, som ønskede at bygge en bolig for Gud til erstatning for ørkenhelligdommen, som omhyggeligt var bragt med ind i det forjættede land, og om Salomo, som realiserede denne plan (ApG 7,44 ff.) – om end Ap.G.s forfatter på den anden side betoner, hvad allerede profeten (Es 66,1-2) siger, nemlig at den Højeste ikke bor i huse bygget af hænder (jf. Paulus i Areopagos-talen, ApG 17,24). Stefanus' lov- og tempeltroskab skal *dokumenteres* gennem talen, og beskyldningerne mod ham skal dermed *dementeres*. Det er ikke muligt i talen at finde *noget som helst holdepunkt* for den traditionelle påstand om Stefanus' tempel- og lovkritiske holdning – hvilket ret beset også ville være virkelig overraskende, da noget sådant ville være ensbetydende med, at Stefanus gav sine anklagere ret i deres beskyldninger.¹¹

39; 23,6-9), om end ikke ubetinget (se ApG 15,5, hvor kristne af farisæisk observans krævede omskærelse og lovoverholdelse af de hedningekristne – et krav, der ikke blev opfyldt på apostelmødet).

¹¹ Hermed afviser jeg den i øvrigt oplysende analyse af Stefanusafsnittet og -talen hos Geert Hallböck, *Apostlenes Gerninger* (Det Danske Bibelselskabs Kommentarserie), København 1993, s. 63-74, hvor det hævdes, at så vel det litterære for-

2) Beskyldningerne underbygges med en henvisning til, hvad Jesus angiveligt skal have sagt, nemlig at han ville bryde templet ned og forandre (dvs. ophæve) de skikke, Moses havde overleveret. Da det kun er rygter, som *falske vidner* bringer til torvs, og som oven i købet er *på anden hånd* (Jesus → Stefanus → falske vidner), har de intet på sig og kan dermed afvises. Det kan de så meget lettere, som Jesus if. Luk. intet har ytret i den retning. If. Matt 26,61 og Mark 14,58 havde falske vidner ganske vist anklaget Jesus for at have sagt, at han ville nedbryde templet og på tre dage opbygge et andet, og if. Joh 2,19 havde Jesus selv udtrykkelig sagt netop dette. Men altså ikke if. Luk.! Talen om templets nedbrydelse *udsættes* tværtimod til Stefanus-sammenhængen her i Ap.G. og tømmes nu for ethvert substantielt indhold.¹² Hverken Jesus selv eller Stefanus har på nogen måde udtalt sig imod templet eller imod loven. Det er kun falske rygter, sat i om-løb af aggressive jøder, der har kunnet få nogen til at tro det.

Tilsvarende forholder det sig med Paulus: Det er kun falske, ubegrundede rygter fra aggressive jøder, der har ført til, at Paulus påstås at have prædikeret imod loven og templet.

Det bekræftes i det videre forløb af Paulus' fremgangsmåde som forkynder: Altid henvender han sig først til jøderne på stedet, hvor han kommer, og først efter opstået uenighed, som ytrer sig i jødernes afvisning af forkyndelsen, henvender han sig derpå til stedets ikke-jøder. Denne fremgangsmåde (som efter al sandsynlighed strider mod den fremgangsmåde, Paulus selv if. brevene har anvendt: se bl.a. 1 Thess 1,9-10) kommer særlig tydeligt frem i de programmatiskke ord til jøderne i Antiokia i Pisidien: "Guds ord måtte forkyndes for jer først [πρῶτον, jf. ApG 3,26; sml. Rom 1,16; 2,9.10]. Men siden I afviser det og ikke anser jer selv for værdige til evigt liv, så vender vi

læg for talen som talen selv er diasporajødisk orienteret og indeholder en både lov- og tempelkritisk holdning til Palæstinajødiske forhold. *Men det tillader en rent litterær tilgang til afsnittet og talen slet ikke at sige noget om!* Det er kun, hvis man ser talen som *et transparent*, gennem hvilket den i forvejen kendte "historiske" virkelighed (!) bagved skimtes, at denne lov- og tempelkritiske holdning kommer til syne (jf. Hallbäck, s. 65: "En universalistisk indstillet, "hellenistisk" Kristusforkyndelse, som Stefanus sikkert har stået for, kan meget vel – med rette! – være forstået som en prædiken mod Templet og Loven"). Kun ejendommeligt, at en *historiker*, som aldrig har udtalt sig om talens eventuelle historiske baggrund, skal minde en *litteraturkyndig* om dette forhold ...

¹² En lignende "udsættelse" forekommer i ApG 23,2-5 med ordvekslingen mellem Paulus og ypperstepræsten Ananias, som svarer til ordvekslingen mellem Jesus og ypperstepræsten Annas i Joh 18,19-24.

os til hedningerne" (ApG 13,46). *Den* indvending mod kristendommen, at den er et ujødisk og dermed et illegitimt fænomen, fordi den ikke kan gøre rede for sin oprindelse, kan således ikke med rette gøres gældende. Paulus – og apostlene og Barnabas – har gjort alt for, at først og fremmest *jøderne* skulle høre Guds ord. Når de derfor afviser det, er det deres egen skyld. Hedninger, som slutter sig til Kristustroen, kan til trods for jødernes generelle afvisning være forvissede og forsikrede om kristendommens teologiske legitimitet i kraft af dens gammeltestamentlig-jødiske herkomst. Med andre ord: *Kristendommen er ikke menneskeværk, men Guds værk.*

Denne imødekommenhed over for jøderne kommer til syne en række steder i Ap.G. Første gang er i forbindelse med Peters syn i Simon garvers hus i Joppe. Peter ser noget ligesom en stor dug blive sænket ned fra himlen til jorden, og i dugen var der alle slags dyr – åbenbart både rene og urene. På trods af den himmelske befaling om at slagte og spise nægter Peter at efterkomme befalingen, hele tre gange, og til sidst fjernes dugen, uden at Peter har spist (ApG 10,9-16; jf. 11,4-10). Så lovtro og imødekommende over for jøderne var apostlenes førstemand, at *han afviste at gøre, hvad selv den himmelske Kristus befalede ham!* Først da Helligånden intervenserer, giver Peter efter og lader Cornelius og hans hus døbe (ApG 10,44-48; jf. 11,15-17).

Anden gang, vi møder denne imødekommenhed og lovtroskab, er i beretningen om apostelmødet i Jerusalem – præcist i vedtagelsen af aposteldekretets fire afholdenhedsregler (ApG 15,20.29; 21,25). Det drejer sig som bekendt om Moselovens bestemmelser for de i Israel boende ikke-jøder (3 Mos 17,8.10 ff.; 18,6 ff.).¹³ Der henvises da også udtrykkeligt til loven selv: "For Moses har fra gammel tid sine forkyndere i alle byer og læses op i synagogerne hver eneste sabbat" (ApG 15,21). Vel er beslutningen om aposteldekretet og selve dekretet formelt fremstillet som de jødekristnes indrømmelse eller koncession tilstået de hedningekristne, gående ud på, at disse ikke skal forpligtes til at overholde samtlige Moselovens forbud og påbud, herunder budet om omskærelse. Men reelt er dekretet at forstå som en imødekommenhed *fra de hedningekristnes side* over for lovens krav med det indhold: 'Se, vi overholder de i Moseloven givne bestemmelser for ikke-jøder, der lever sammen med jøder! *Så langt har vi strakt os i retning af lovtroskab og gør altså præcist, hvad loven forlanger af*

¹³ Jf. fx Hans Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (Handbuch zum Neuen Testament 7), Tübingen 1963, s. 84-85.

os ikke-jøder! Hvad mere kan I forlange?’ Det drejer sig ikke om en ubegribelig mildhed over for ikke-jøder og deres manglende evne til at overholde mere end en lille brøkdel af Moseloven, men helt omvendt om de hedningekristnes imødekommenhed over for lovens relevante krav (3 Mos 17-18). Det siger sig selv, at det med en sådan forståelse af aposteldekretets funktion bliver meningsløst at spørge om dets historicitet. If. Ap.G. selv var dets betydning begrænset til hedningekristne i blandede menigheder i Syrien og Kilikien, herunder i Syriens hovedstad Antiokia (ApG 15,23; men se også 16,4); desuden har dekretet kun haft teoretisk betydning på Ap.G.s egen affattelsestid, og dets eventuelle kirkehistoriske udbredelse er ikke til at efterspore.¹⁴ Betegnende er henvisningen til dekretet under Paulus’ sidste møde med Jakob og Jerusalemmenighedens ledelse (ApG 21,25). Det drejer sig dér ikke om en oplysning, som Jakob giver Paulus, der jo selv havde været til stede og været med til at udbrede dekretet. Det er heller ikke en oplysning, som forfatteren bringer til gunst for læseren, der jo allerede har fået den. Henvisningen skal derimod forstås ud fra konteksten: Ligesom der ikke længere er problemer med de hedningekristne, skal de jødekristne – repræsenteret ved Paulus! – vise, at der heller ikke er problemer med dem.¹⁵ Med andre ord: *Aposteldekretet er Ap.G.s forfatters fiktive og skriftlærde invention med henblik på at vise, hvor imødekommende de hedningekristne havde været over for jøderne og over for Moseloven.*

Tredje gang, vi i Ap.G. møder denne imødekommenhed over for loven og jøderne, er i sammenhæng med Timotheus (ApG 16,1.3). Han var søn af en troende jødisk kvinde og en græsk far. Da Paulus gerne ville have ham med på missionsrejsen, lod han ham omskære “af hensyn til jøderne i de egne,” for de vidste alle, at hans far var græker. Ofte nok har fortolkerne forstået denne oplysning historisk og derudfra gjort gældende, at Paulus altså fortsat “prædikede omskærelse” (Gal 5,11). Eller man har henvist til Titus, der ligesom Timotheus’

¹⁴ Tegnene på aposteldekretets kirkehistoriske udbredelse (Åb 2,14.20; Justin, Dial 34,8; Tertullian, Apol 9,13; Euseb, Hist. Eccl. V,1,26 etc. – se Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, s. 85) er i virkeligheden tilfældige og tyder i bedste fald kun på kendskab til Ap.G., ikke på dekretets faktiske udbredelse.

¹⁵ Sml. Hallbäck, *Apostlenes Gerninger*, s. 192: “måske skal henvisningen til Aposteldekretet [i ApG 21,25] blot tilkendes, at det ikke er de hedningekristne, der er problemer med; deres forhold er allerede afgjort [i ApG 15]. Det er alene de jødekristne, der udgør et problem.” Her er der ganske vist taget hensyn til konteksten. Men hvem er “de jødekristne”? Er det de “mange tusinde jøder, som er blevet troende, og som alle brænder af iver for loven” (ApG 21,20)?!

far var græker (Gal 2,3), og som ganske vist ikke blev *tvunget* til at lade sig omskære (Gal 2,3), men som, hævdes det, formodentlig *frivilligt* lod det ske alligevel.¹⁶ Jeg véd virkelig ikke, hvorfra eksegesen henter sådanne myter om Paulus og Timotheus og Titus – *hvis ikke præcist fra Ap.G.s påstand om Paulus' omskærelse af Timotheus!* Denne påstand om Timotheus' omskærelse behøver imidlertid ikke noget som helst grundlag i den "historiske" virkelighed (!), men skyldes udelukkende Ap.G.s forfatters ønske om at skildre Paulus som så lovtro og så imødekommende over for jøderne som overhovedet muligt. Rygtet om, at han lærte "alle de jøder, der bor blandt hedningerne, frafald fra Moses ved at sige, at de ikke skal omskære deres børn" (ApG 21,21), er falsk og har intet på sig.

Næste gang, vi i Ap.G. møder Paulus' imødekommenhed over for loven og jøderne, er under hans sidste ophold i Jerusalem (ApG 21,18 ff.). Jakob og Jerusalemmenighedens ældste har af Paulus hørt den detaljerede beretning om, hvad Gud gennem hans tjeneste havde gjort blandt hedningerne, og – hedder det – da de hørte det, lovpriste de Gud (ApG 21,20; jf. 11,18.23-24; 14,27; 15,3.12). I betragtning af den glæde, som Paulus' beretning udløser, må det siges at være virkelig overraskende, at menighedens ledelse med Jakob i spidsen derefter henviser til, "hvor mange tusinde jøder der er blevet troende, og de brænder alle af iver for loven" (ApG 21,20), og at disse mange tusinde, aggressive jødekristerne har hørt falske rygter om Paulus' manglen på lovtroskab (21,21). Er menighedens ledelse virkelig *så* fremmedgjort for sin egen menighed?! I hvert fald: Jakob foreslår Paulus at demonstrere sin lovtroskab offentligt ved renselse og ved at påtage sig udgifterne for fire fattige nasiræres ofringer i templet og dermed dementere de rygter, der er i omløb (21,23-24). Paulus går ind på forslaget, og proceduren sættes i gang; men endnu før han får afsluttet sit forehavende, bliver han overfaldet af jøder fra Asia på tempelpladsen (21,26 f.; jf. 24,17 ff.; 26,21).

Det overraskende i denne sammenhæng er ikke så meget Paulus' demonstration af, at han overholder loven. I dette tilfælde er der formodentlig oven i købet tale om en pålidelig oplysning, som – når der tages hensyn til redaktionen af Paulusstoffet i Ap.G. – indebærer, at også Paulus selv var nasiræer (ApG 18,18) og derfor ligesom de fire nasiræere, Jakob præsenterede ham for, nødsaget til at bringe de i

¹⁶ Fx Linton, StTh 3 (ovenfor, note 6), s. 87-88.

loven foreskrevne ofringer i templet.¹⁷ Om Paulus dermed har kompromitteret sig selv eller ikke, skal ikke drøftes her. Men Ap.G.s fremstilling af hans handling er klar: Paulus demonstrerer sin imødekommenhed over for jøderne, dokumenterer sin lovtroskab og dementerer dermed de rygter om ham, som er i omløb.

Det overraskende ved beretningen er derimod det forhold, at disse rygter om hans antijødiske holdning, som Jakob refererer til, bringes i omløb af Kristustroende jøder, som er ivrige for loven: θεωρεῖς, ἀδελφέ, πόσαι μυριάδες εἰσὶν ἐν τοῖς Ἰουδαίοις τῶν πεπιστευκότων καὶ πάντες ζηλοῦται τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν (ApG 21,20). Det er unægtelig nærliggende at følge det tekstrettelsesforslag, som både Baur og Munck fremsatte: at slette ordene τῶν πεπιστευκότων som fejlagtige – de kunne være kommet ind fra omtalen af “de hedninger, der er blevet troende” (τῶν πεπιστευκότων) senere i teksten (ApG 21,25).¹⁸ I så fald er der ikke tale om jødekristerne, men om aggressive, ikke-troende jøder – og just sådanne er det, hvem den “historiske” Paulus havde grund til at frygte (jf. Rom 15,30-32), og som faktisk overfalder Paulus på tempelpladsen, idet de henholder sig til rygter, der svarer til dem, som Jakob netop har refereret til (ApG 21,28). Det nytter ikke at henvise til, at forfatteren vil vise de Kristustroende jøders store tilvækst og mængde i Palæstina (jf. ApG 1,15; 2,41; 4,4; 6,1.7; 9,31), for de Kristustroende jøder (og hedninger!) er i Ap.G. *altid* fromme, *aldrig* aggressive – dette gælder også striden mellem hellenisterne og hebræerne (ApG 6,1), som fandt sted *uden for menigheden, ikke indenfor* (jf. ApG 9,29). Ordene τῶν πεπιστευκότων i ApG 21,20 er derfor at fjerne fra teksten.¹⁹ De har gjort

¹⁷ At Paulus' nasirærløfte i ApG 18,18 (jf. hans besøg i Jerusalem if. 18,22) i grunden hører hjemme i forbindelse med hans *sidste* rejse til Jerusalem, der blev påbegyndt i ApG 20,3, har jeg peget på som en mulighed i min *The History of Early Christianity* (Studies in the Religion and History of Early Christianity 3), Frankfurt a. M. 1997, s. 150-151 og s. 239, mens Gitte Rasmussen (se ovenfor, note 1), s. 210-213, har givet en overbevisende argumentation for denne muligheds rigtighed.

¹⁸ F. C. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*. ... Stuttgart 1845, s. 199-200 (= 2. Ausgabe, I, Leipzig 1866, s. 227-228); Johannes Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte* (Acta Jutlandica XXVI, 1), København 1954, s. 235-236. Konjekturen følges også af Gitte Rasmussen, s. 210-211. Se i øvrigt min *History* (se forrige note), s. 150 med n. 40.

¹⁹ Her korrigerer jeg mig selv: *History*, s. 150. – Holger Mosbech, *Sproglig Fortolkning til Apostlenes Gerninger*, 2. Udgave, København 1945, s. 215, som *ikke* tilslutter sig tekstrettelsesforslaget, skriver: “ἐν τοῖς Ἰουδαίοις [i ApG 21,20]

en næsten ubodelig skade ved at underbygge forestillingen om, at der eksisterede en uovervindelig *modsatning* mellem jødekristendom og hedningekristendom, og at jødekristendommen var *nomistisk* af karakter.²⁰

Efter dette sidstnævnte eksempel på Paulus' lov- og tempelfromhed møder vi ham, i en slags *flashback*, igen i templet under hans første besøg i Jerusalem efter omvendelsen ved Damaskus: ApG 22,17-21 (svarende til 2 Kor 12,2-4). Han ser og hører i templet den himmelske Kristus, som sender ham "til folkeslag langt borte" (ApG 22,21). I resten af Ap.G. finder der derefter næsten en *identifikation* sted mellem kristendommen og den jødedom, der holder fast ved Israels håb og opstandelsen (ApG 23,6; 26,6-8.23; 28,20). Paulus erklærer, at han er farisæer og som sådan tror på dødes opstandelse, og at han "som farisæer har levet efter den strengeste retning i vor religion" (26,5; jf. 23,6; sml. Fil 3,5). Ikke mindst er ordvekslingen mellem Paulus og Agrippa her af programmatisk betydning: "'Tror du på profeterne, kong Agrippa? Jeg ved, at du tror.' Agrippa sagde til Paulus: 'Det er lige ved, at du overtaler mig til [πείθειν, måske bedre: 'overbeviser mig om (det rigtige i)'] at blive kristen.' Paulus svarede: 'Om det er lige ved eller langt fra, så ville jeg ønske til Gud, at ikke blot du, men alle, som hører mig i dag [dvs. Luk.s og Ap.G.s læsere!], fik det som jeg, lige bortset fra disse lænker'" (ApG 26,27-29).

3. Konklusion

I forsøget, der er gjort i det foregående, på at gøre rede for forholdet mellem Paulus og jøderne skal det ikke overses, at der er tale om to tendenser, der i det mindste tilsyneladende er modstridende. 1) Efter

staar ... paa en lidt paafaldende Plads (man kunde have ventet: τῶν ἐν τοῖς Ἰουδαίοις πεπιστευκότων eller: τῶν πεπιστευκότων [τῶν] ἐν τοῖς Ἰουδαίοις)." Nogle MSS udelader derfor disse ord, mens andre ændrer til: Ἰουδαίων, hvorom Mosbech skriver: "hvilket sidste passer bedst: 'hvor mange Titusinder der er af Jøder, som har antaget Troen'" (ibid.). Den oprindelige tekst, der følger Baur og Muncks tekstrettelsesforslag, ville lyde således: θεωρεῖς, ἀδελφέ, πόσαι μυριάδες εἰσὶν Ἰουδαίων καὶ πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν.

²⁰ Fx Hallböck, *Apostlenes Gerninger*, s. 191: "[Jerusalem] er ikke længere stedet for den første, succesrige kristne mission, men stedet, hvor de jødekristnes forhold til de hedningekristne trækkes skarpest op," og s. 192: "Disse jødekristne udgjorde en magtfaktor i Jerusalem, og de er åbenbart skeptiske over for Apostelmødets anerkendelse af Paulus' hedningemission." Jf. Lüdemanns påstand om Jerusalem-menighedens nomistiske karakter i 50'erne: Lüdemann (se ovenfor, note 7), s. 244 (= samme, *Early Christianity*, s. 326).

den ene tendens bestræber Ap.G.s forfatter sig på at fremhæve overensstemmelsen og kontinuiteten mellem jødedom og kristendom, mellem Israel og det nye Gudsfolk (jf. ApG 15,14). Man kan her tale om en "frelsehistorisk" *sammenhæng*. 2) Den anden tendens synes at pege i diametralt modsat retning. Her vil forfatteren understrege diskontinuiteten og den manglende overensstemmelse mellem jødedom og kristendom, og han gør det ved at fremhæve jødernes afvisning af frelsen, først og fremmest tydeliggjort ved deres henrettelse af Jesus, og hedningernes modtagelighed for frelsen, først og fremmest gennem Paulus' indsats. Her kan man tale om et *brud* mellem jødedom og kristendom, mellem jøderne og de kristne.

Hvordan skal denne sammenhæng og dette brud forstås?

Man kan lade denne dobbeltheds stå i en slags "dialektisk" spænding og erklære, at den netop er betegnende for Luk.-Ap.G.s forfatters teologi.²¹ Eller man kan betone sammenhængen, hvorved de hedningekristne reduceres til en slags "gudfrygtige" eller "proselytter" i forhold til Israel og jødedommen.²² Eller man kan betone bruddet, hvorved de hedningekristne kommer til at stå som det "sande" Israel, som overtager forjættelserne.²³

Doppeltheds, sammenhæng eller brud? Slet og ret at vælge mellem disse tre muligheder er næppe tilrådeligt. For tales der om sammenhæng mellem Israel og det nye Gudsfolk, skal man være opmærksom på, at det her udelukkende drejer sig om en sammenhæng med det fromme, ikke-aggressive Israel – ikke simpelt hen med jøderne. Og tales der om brud, er det vigtigt at være klar over, at dette brud ikke skyldes de hedningekristnes afvisning af jøderne, men omvendt jødernes interne splittelse og uenighed og deres egen, efterfølgende afvisning af Kristustroen. Dette brud er på forfatterskabets affattelsestid allerede for længst blevet til en historisk kendsgerning. Fremtiden hører alene hedningerne til (ApG 28,28!) – ikke på trods af, men tværtimod netop på grund af kristendommens historiske oprindelse. Davids faldne, men nu genopbyggede hytte omfatter ganske vist alle de folk, som Herrens navn er nævnt over (ApG 15,16-17, med citat fra

²¹ Således Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, s. 10, med henvisning til hans *Die Mitte der Zeit*, 1954.

²² Således Jacob Jervell, *Das gespaltene Israel und die Heidenvölker. Zur Motivierung der Heidenmission in der Apostelgeschichte*, StTh 19 (1965), s. 68-96 (= samme, *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis 1972, s. 41-74). Jeg kender ikke Jervells kommentar til Ap.G. i Meyer-serien.

²³ Således de fleste fortolkere.

Am 9,11-12). Men ved jødernes afvisning er Kristustroen nu alene tilgængelig for hedninger. Israel har forskærts sin mulighed for frelse.

Luk. og Ap.G. er ikke underholdende opbyggelseslitteratur,²⁴ men apologetik, hvormed kristendommen søger at bane sig politisk vej frem til offentlig anerkendelse som en størrelse, der kan *afløse* det empiriske, aggressive og hårdnakkede Israel.

“Tror du på profeterne, kong Agrippa? Jeg ved, at du tror.” Spørgsmålet, som Paulus her stiller og selv besvarer, er udtryk for, at *kristendommen henter sit sandhedsbevis fra de gammeltestamentlige skrifter, hvis forudsigelser ses opfyldt i Jesusbegivenhederne og Kristustroens udbredelse*. Eller som det hedder i lignelsen om den rige mand og Lazarus: “Hvis de ikke hører Moses og profeterne, vil de heller ikke lade sig overbevise [πεισθήσονται, jf. ApG 26,28], selv om en står op fra de døde” (Luk 16,31). Forudsætningen for at kunne føre dette sandhedsbevis er intense skriftstudier – i Luk.s og Ap.G.s tilfælde på grundlag af Septuaginta. Ud fra Moses, profeterne og salmerne vises det, at alt det, der var forudsagt, er gået i opfyldelse (Luk 24,44 ff.; ApG 8,35; 17,2.11; 18,28; 28,23), og omhyggeligt gennemgås i detaljer en række gammeltestamentlige tekster med henblik på at vise, at de handler om Kristus og om de Kristustroende – ikke om fx David (Sl 16,8-11 i ApG 2,25 ff.; jf. 13,35 f.; Sl 2,1-2 i ApG 4,25 ff.; Sl 2,7 i ApG 13,33 f.; Sl 110,1 i ApG 2,32 ff.); der citeres skriftord om jødernes afvisning af Kristustroen (Hab 1,5 i ApG 13,40 f.; Es 6,9-10 i ApG 28,25 ff.) og modsvarende om hedningernes antagelse af troen (Es 49,6 i ApG 13,47; Am 9,11-12 i ApG 15,15 ff.). Overhovedet er det vidtløftige skriftbevis, som Luk. og ikke mindre Ap.G. gennemfører, og som fortjener en grundig og omfattende undersøgelse, et *apologetisk foretagende*, hvis nærmeste parallel ikke er at finde hos Paulus selv, men derimod hos apologeterne, først og fremmest Justin ved det 2. århundredes midte.

Med denne bestemmelse af forfatterskabets apologetiske og teologiske sigte har vi samtidig nærmet os spørgsmålet om dets læserkreds. Nok drejer det sig om et evangelieskrift (med efterfølgende beretning om aposteltiden). Men mens de andre evangelieskrifter, Matt., Mark. og Joh., formodentlig har været til menighedsbrug, så adskiller Luk.-Ap.G. sig markant fra disse ved at være affattet som *et værk beregnet*

²⁴ Således if. Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament III), 13. Auflage, Göttingen 1961.

for offentligheden. At det er tilfældet, bekræftes bl.a. af Luk.s forord (Luk 1,1-4) og af tilegnelsen af forfatterskabet til “dig ..., højtærede (κράτιστε) Theofilus” (Luk 1,3; jf. ApG 1,1) – “højtærede” er den samme tiltale, som i Ap.G.s Paulusberetning bruges over for statholderne Felix og Festus, og det både skriftligt og mundtligt (ApG 23,26; 24,3; 26,25). Desværre kan vi ikke fastslå Theofilus’ identitet. Navnet kendes fra litteratur, indskrifter og papyri så langt tilbage som det 3. årh. f.Kr., og vel at mærke: på så vel jøder som ikke-jøder.²⁵ I Luk.-Ap.G. må det dreje sig om en højtstående, formodentlig ikke-jødisk person inden for den romerske statsadministration – en rangsperson, som i givet fald kunne “genkende” sig selv i skildringerne af Felix og, ikke mindst, Festus. Nærmere kommer vi ikke en besvarelse af spørgsmålet. Det afgørende er, at også med den litterære tilegnelse indskrives forfatterskabet *Ad Theophilum I-II* sig i tidens apologetiske litteratur.

²⁵ Bauer/Aland, *Wörterbuch*, 6. Auflage, Berlin – New York 1988, sp. 728. At navnet skulle have en symbolsk betydning, er udelukket på grund af tiltalen “højtærede” og nævnes ikke med ét ord af Bauer/Aland.

Psykologi eller teologi? Noget om Paulus*

En af de helt store Paulustekster, Romerbrevets kap. 7, v. 7-25, lyder således (min oversættelse):

7 Synden kendte jeg ikke undtagen gennem loven; for jeg vidste ikke af begæret, hvis ikke loven havde sagt: 'Du må ikke begære!' 8 Men da synden fik anledning gennem budet, udvirkede den alt muligt begær i mig; for uden lov er synden død. 9 Jeg levede engang uden lov; men da budet kom, kom synden til live, 10 og jeg døde. Og budet, der skulle være til liv, blev af mig fundet at være til død. 11 For da synden fik anledning gennem budet, bedrog den mig og slog mig ihjel gennem det. 12 Derfor er loven nok hellig, og budet helligt og retfærdigt og godt. 13 Det gode – blev det da til død for mig? Nej. Men for at synden virkelig kunne vise sig som synd, udvirkede den gennem det gode død for mig, for at synden kunne blive fuldstændig syndig gennem budet.

14 Vi ved, at loven er åndelig, men jeg er kødelig, solgt under synden. 15 For hvad jeg gør, forstår jeg ikke. For jeg gør ikke, hvad jeg vil, men det, jeg hader, gør jeg. 16 Men hvis jeg gør det, jeg ikke vil, så samtykker jeg med loven i, at den er god. 17 Men nu er det ikke længer mig, der gør det, men synden, der bor i mig. 18 For jeg ved, at i mig, dvs. i mit kød, bor der intet godt. For viljen har jeg, men at udføre det gode formår jeg ikke. 19 For det gode, som jeg vil, gør jeg ikke, men det onde, som jeg ikke vil, gør jeg. 20 Men hvis jeg gør det, jeg ikke vil, så er det ikke længer mig, der udfører det, men synden, der bor i mig. 21 Altså forefinder jeg denne lov: at jeg, der vil gøre det gode, kun er i stand til at gøre det onde. 22 For i mit indre menneske glæder jeg mig over Guds lov, 23 men jeg ser en anden lov virksom i mine lemmer, og den strider mod mit sinds lov og tager mig til fange ved hjælp af syndens lov, der er virksom i mine lemmer. 24 Hvilket elendigt menneske jeg er! Hvem skal fri mig fra dette dødens legeme? 25 Men Gud ske tak ved Jesus Kristus, vor Herre!

Rom 7,7-25 handler om et 'jeg'.

I v. 7-13 tales der om dette 'jeg' i datid, og det siges, at dette 'jeg' havde erfaret synden gennem lovens bud og var faldet. I v. 14-25 tales der om 'jeg' i nutid, og det skildres, hvordan dette 'jeg' i sit inderste

* Trykt i: Marianne Jelved/Jesper Jespersen/Ebbe Kløvedal Reich/Mikkel Wold (red.), *Frisind. Festskrift til Asger Baunsbak-Jensen*, 15. april 2002, Herning: Poul Kristensens Forlag, 2002, side 147-154 (med | er sideskift i bogen angivet). Jeg takker forlaget for tilladelse til at genoptrykke bidraget her.

anerkender Guds lov og vedkender sig den, men med sine lemmer kæmper imod den og derfor ender med det håbløse skrig: Hvem skal fri mig fra dette dødens legeme?

Men hvem er dette 'jeg'? Var det Paulus selv i selvbiografisk forstand? Eller var det den typiske kristne med hans tidligere og nuværende erfaringer? At det skulle være Paulus selv, må udelukkes på grund af hans egen selvbiografiske information i Fil 3,6 om, at han, hvad lovretfærdighed angår, havde været udadleg – altså havde loven ikke ført Paulus til syndserkendelse. Mest udbredt i lutherske kredse var derfor identifikationen, gående tilbage til Augustin, af dette 'jeg' med den typiske kristne, som var retfærdig i kraft af troen, men endnu ikke var frelst i dette ords absolutte forstand: den kristne som *simul justus et peccator*, den troende som på én gang både retfærdig og synder.

Som det let ses, kan den person, som taler om sig selv i v. 14-25 (i form af en beskrivelse, i nutid!), godt være den kristne i almindelighed, som er bevidst om sin situation som synder i forhold til loven, men også er bevidst om at være nær ved Gud i kraft af den 'guddommelige' del af sig selv og fuld af tillid til sin frelse gennem Kristus. (Denne dualisme i mennesket – som bestående af en guddommelig del og en materiel del – har altid været karakteristisk for denne måde at fortolke Rom 7 på.) Og i så fald kan v. 7-13 (i form af en fortælling, i datid!) godt indeholde forklaringen på, hvordan denne syndsbevidsthed opstod gennem lovens eget bud: 'Du må ikke begære!' I forhold til denne fortolkning af Rom 7,7-25, som i hvert fald tidlige var almindeligt accepteret, er den selvbiografiske forklaring af teksten som Paulus' egen karakteristik af sit eget liv under loven før omvendelsen uhyre svag – hvor populær den end er. Den selvbiografiske forklaring modsiges af den kendsgerning, at Paulus' omvendelse fandt sted pludselig (Gal 1,13-24) og uden nogen forudgående syndserkendelse (Fil 3,6). Desuden kunne jøden Paulus ikke med henblik på tiden før omvendelsen sige om sig selv, at han "engang levede uden lov" (Rom 7,9 – dette vender jeg tilbage til).

Men har den selvbiografiske forklaring af Rom 7,7-25 sine grænser, har den traditionelle fortolkning af den som omhandlende den typiske kristne og hans erfaringer det også. Et stort skridt i Paulustolkningen blev taget i 1929, da den tyske nytestamentlige teolog W. G. Kümmel fremsatte sin kritik af den traditionelle fortolkning og i sin analyse af teksten gjorde gældende, at den handler om mennesket i dets før-kristne status, om end anskuet fra Paulus' eget kristne standpunkt. W.

G. Kümmel og efter ham Gerd Theissen i 1983 har rejst mindst fire indvendinger imod den traditionelle fortolkning:

(1) Kort før og kort efter teksten understreger Paulus modsætningen mellem bogstav og ånd – en modsætning, der er velkendt fra Paulus' karakteristik af Moseloven i 2 Kor 3,6: "Bogstaven slår ihjel, men ånden gør levende" (jf. Rom 2,27.29). I Rom 7,6 skriver han om åndens nyhed i modsætning til bogstavens ælde, og i Rom 8,2 om "syndens og dødens lov" i modsætning til "livets ånds lov." Altså: Hele teksten Rom 7,7-25 er omgivet af denne kontrast mellem bogstav og ånd, mellem død og liv, og først fra begyndelsen af Rom 8 udarbejder Paulus talen om ånd og liv i modsætning til talen om død og synd i Rom 7,7-25.

(2) Beskrivelsen af 'jeg' i Rom 7,14-25 er præcis den modsatte af beskrivelsen af den troende i 8,1 ff.: 'jeg'-personen er solgt under synden (7,14), men den troende er friet fra syndens og dødens lov (8,2); synden bor i 'jeg'-personen (7,17.20), men Guds ånd i den troende (8,9); 'jeg'-et og kødet er identiske (7,18), men den troende lever ikke længer i kødet (8,9); den 'anden lov' fører krig og tager fanger (7,23), men ånden længes efter liv og fred (8,6).

(3) Overgangen fra Rom 7,7-13 til 7,14-25 er for uklar og uskarp til at underbygge den forståelse, at 'jeg' i tekstens første del skulle repræsentere den ikke-troende, men i tekstens anden del den troende. Hvis anden del derfor beskriver den ikke-troende, jf. (2), så gælder det samme også for første del.

(4) I Rom 7,14-25 mangler enhver omtale af Kristus' rolle – det ville være uforståeligt, hvis teksten virkelig handlede om den troende.

Det må derfor fastslås, at hele teksten, Rom 7,7-25, handler om mennesket i dets før- eller ikke-kristne status, om end også anskuet fra Paulus' kristne ståsted. Herom er der i dag udbredt enighed blandt fortolkerne.

Gerd Theissen har forsøgt at modificere Kümmels indsigt, som han i øvrigt bifalder, ved at hævde, at Paulus' analyse af mennesket i dets før-kristne status også er inspireret af Paulus' egne psykologiske erfaringer i hans før-kristne tilværelse. Først sent kom Paulus ifølge Theissen til forståelse af, hvad der var foregået i hans sind før omvendelsen. Paulus, tekstens 'jeg', var blevet fanget i kampen mellem loven og kødet: loven – 'jeg' – kødet, jf. den psykoanalytiske skelnen mellem super-ego, ego og *id*. Den kristne Paulus har i teksten levende beskrevet en konflikt, som han, da den foregik, var ubevidst om og først sent blev klar over og bevidst om. Loven havde, da Paulus endnu

var en lovlydig farisæer (Fil 3,5), været den faktor, der udløste angst hos ham, men først langt senere blev Paulus klar over denne angst og over, at det var loven, der havde udløst den. Selv inden for tekstens rammer er der forskel på det 'jeg', der taler i Rom 7,11 ("For da synden fik anledning gennem budet, bedrog den mig og slog mig ihjel gennem det"), og 'jeg'-et i 7,21 ff. ("jeg, der vil gøre det gode, er kun i stand til at gøre det onde"): det første 'jeg' lever endnu i illusion og bedrages, det andet 'jeg' har mistet alle illusioner. Er Theissens psykologiske analyse af Rom 7,7-25 rigtig, betyder det, at Paulus langt den største del af sit liv var ubevidst om konflikten mellem synden og loven og om lovens angstudløsende funktion, og at han først sent – i realiteten først, da han skrev Romerbrevet! – blev klar over, hvad der var foregået med ham før omvendelsen ved Damaskus.

Jeg tror dog, at Theissens særlige udformning af Kümmels tese gendriver sig selv. Det betyder ikke, at en psykologisk analyse af Rom 7,7-25 ikke vil være velkommen. Tværtimod. Jeg er overbevist om, at Theissen har vist, at der virkelig *er* psykologi skjult bag teksten. Men det er ikke en psykologi vedrørende Paulus' egen person eller hans tidligere ubevidste angst. Det drejer sig snarere om en psykologi vedrørende én, som for længst har sagt farvel til Moseloven (og i denne sammenhæng betyder 'loven' jo så godt som altid Moseloven) som frelsesvej og nu er ængstelig for at overbevise sine læsere om det berettigede i denne afskedigelse. Spørgsmålet er derfor ikke, om Paulus' personlige psykologi kan rekonstrueres (Theissens projekt, som i grunden er uinteressant), men derimod, om den psykologi, som Paulus prøver at konstruere omkring Moseloven og dens kræfter, hans 'lov-psykologi', er berettiget og derfor også overbevisende.

Det betyder så også, at jeg ikke anser Troels Engberg-Pedersens filosofiske – præcisere: stoiske – tese for at være rigtig. Han har i sin disputats om Paulus og stoikerne hævdet, at Rom 7,14-25 er et eksempel på den stoiske *akrasia*, dvs. individets næsten skizofrene kraftesløshed og manglende vilje og evne til at gøre det rette. Noget rigtigt kan der da være i synspunktet, og under alle omstændigheder ville fortolkningen referere til en ikke-kristen forståelse af tilværelsen. Men hvis det virkelig drejede sig om stoicisme, hvorfor så ikke simpelt hen overvinde denne *akrasia*, om så også ved opbydelsen af de yderste kræfter?!

Problemet er: Hvordan kan Paulus, som for tiden før sin omvendelse ellers har hævdet at være fejlfri i henseende til Moseloven (Fil 3,6; jf. Gal 1,14), nu være overbevist om, at Moseloven er uadskilleligt

forbundet med synd og død? Hvordan kan han hævde, at loven i stedet for til retfærdighed og liv faktisk fører til synd og død (Rom 7,10)?

Hvordan kan Paulus gøre gældende, at Moseloven ligefrem | provokerer til synd? Han skriver jo: "Loven blev givet for at forøge faldet" (Rom 5,20) og: "Synden kendte jeg ikke undtagen gennem loven; for jeg vidste ikke af begæret, hvis ikke loven havde sagt: 'Du må ikke begære!'" (Rom 7,7).

Her er et muligt svar:

Den paulinske 'lov-psykologi' går præcist ud på dette, at selve lovens eksistens *blotlægger* menneskets syndighed, eftersom der ikke ville være nogen mening forbundet med at give loven, hvis mennesket ikke var syndigt og derfor ikke havde brug for lovens tilrettevisning. Det følger heraf, at den lov, som der her er tale om, ikke er nogen sædvanlig lov (en overenskomst eller beslutning) til regulering af medmenneskelige relationer som fx Grundloven, men er *Guds lov* til regulering af relationerne mellem Gud og mennesker. Derfor kan Paulus også skrive: "loven er hellig, og budet helligt og retfærdigt og godt" (Rom 7,12). Men så forfærdelig er menneskets syndighed, at selv ikke Guds lov på adækvat vis kan styre synden og give liv og retfærdighed (Gal 3,21). Loven har ingen magt på grund af menneskets køds svaghed (Rom 8,3). Når alt kommer til alt, er der intet valg muligt mellem loven og kødet. Guds lov, som er åndelig, dvs. guddommelig (Rom 7,14), viser, at jeg er kødelig.

Som vi har set, skriver Paulus om 'jeg'-personen i datid: "Jeg levede engang uden lov; men da budet kom, kom synden til live, og jeg døde" (Rom 7,9-10). Vi har set, at det ikke er muligt at forstå disse ord, som om de drejede sig om Paulus' egen person i selvbiografisk forstand – som jøde har han aldrig levet uden loven. Det er muligt, men måske ikke særlig sandsynligt, at 'jeg'-personen er modelleret på baggrund af Adam-figuren: som Adam engang levede uden lov, således også jeg. Det er også muligt, men endnu mindre sandsynligt, at jeg-personen er skildret ved hjælp af det velkendte motiv: 'Forbuden frugt smager bedst.' Spekulationer over meningen med teksten er talrige! Dog kan det i det mindste fastslås, at Rom 7,7-25 handler om mennesket i dets før- eller ikke-kristne status (Kümmel, Theissen, Engberg-Pedersen osv.). Men er det udelukket, at Paulus i 7,9, når han taler om en, der engang levede | uden lov, taler om sig selv, så er det efter min mening også udelukket, at teksten taler om mennesket i almindelighed som et væsen, der engang levede uden lov.

Men hvem er så det 'jeg', der engang levede uden lov? Jeg tror, at

det aldrig har eksisteret! Denne person er Paulus' egen stilistiske ny-skabelse, kreeret for at understrege syndens universalisme. Kun tilsyneladende kom synden til live ved loven, ja, blev bragt til verden ved loven. I virkeligheden havde den altid været der. Forestil dig en person, som lever uden lov – når loven så kommer, vil han straks overtræde den!

Paulus er slet ikke interesseret i at teoretisere over en mulig lov- og syndfrihed. Det var han heller ikke et par kapitler tidligere i Romerbrevet, hvor han skrev om perioden fra Adam til Moses (Rom 5,12-14) – strengt taget burde denne periode jo være en uskyldigheds- og syndfrihedstid, eftersom loven, der først blev givet ved Moses, endnu ikke var kommet. Men Paulus er klar over, at også perioden mellem Adam og Moses var opfyldt af synd – at den var det, fremgår af, at døden også herskede dengang, og døden kan kun være straf for én ting: for begået synd.

I en anden paulinsk tekst findes der en mulig analogi til den måde, Paulus udtrykker sig på i Rom 7,9, hvor han skriver, at 'jeg' engang levede uden lov. Det drejer sig om den velkendte Kærlighedens Højsang i 1 Kor 13, hvor Paulus også bruger 'jeg'-figuren: "Da jeg var et barn, talte jeg som et barn, forstod jeg som et barn, tænkte jeg som et barn; men da jeg blev voksen, aflagde jeg det barnlige" (1 Kor 13,11). Indrømmet, her kan teksten appliceres på Paulus selv i selvbiografisk forstand – eller på hvem som helst! Men det er slet ikke Paulus' mening at ville give en skildring af barnet og det, der er karakteristisk for et barn, endsige af sig selv. Tværtimod. Paulus' hensigt er at *overvinde* det barnlige, og det barnlige er kun omtalt i den hensigt at understrege, hvad det vil sige at blive voksen. Jeg tror, at Paulus teknisk set benytter sig af samme udtryksmåde, når han skriver: "Jeg levede engang uden lov; men da budet kom, kom synden til live, og jeg døde" (Rom 7,9-10). Paulus vil slet ikke sige noget om en eventuelt lov- og syndfri tilværelse. | Kontrasten tjener udelukkende det formål at understrege, at jeg, der engang var i live, døde, men synden, der tidligere var død, dvs. uvirksom, kom til live.

Den teologi, der lader sig formulere på grundlag af denne paulinske 'lovpsykologi', ville da lyde omtrent sådan: Ved loven, som kun fører til syndserkendelse, er der ingen frelse at opnå. Men Kristus har jo også bragt den troende uden for lovens sfære og gyldighed. Muligvis kan der derfor tales om den kristne som syndfri: Når loven ikke længer har noget at skulle have sagt over den troende, er det også blevet meningsløst at tale om den troende som en synder, og den kristne er

da ikke – som Luther hævdede – *simul justus et peccator*, men kun retfærdig og dermed syndfri. Men denne syndfrihed, som i dag igen er blevet moderne i Paulusfortolkningen, er ikke psykologisk at forstå, men teologisk, og den kræver reelt at udfyldes med en adækvat etik. Hvis det ellers lader sig gøre.

BOGLIG NOTE:

Werner Georg Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, opr. 1929, i: samme, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien* (Theologische Bücherei 53), München 1974, s. IX-XX + 1-160.

– , *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, opr. 1948, i: samme, smst., s. 161-223.

Gerd Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 131), Göttingen 1983 (= samme, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, tr. by John P. Galvin, Philadelphia 1987), s. 180-268: 'Gesetz und Sünde. Das Bewusstwerden des Konflikts nach Röm 7,7-23'.

Troels Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, især s. 240-246: 'The self-assertion of the bodily self' (Rom 7,7-25).

Jødedom, kristendom og fred på jorden

Kristendommen er som bekendt opstået for næsten to tusind år siden midt i den antikke jødedom og med de samme forudsætninger, som gjaldt for jødedommen selv. Til de forudsætninger hører bl.a. den jødiske bibel, som de kristne kalder Det Gamle Testamente til forskel fra Det Nye, og som har selve Moseloven, *torah*'en, de fem Mosebøger, forrest. Jesus-bevægelsen var et rent jødisk fænomen og ville utvivlsomt være gået i glemmebogen med anførerens henrettelse i Jerusalem o. år 30, hvis også det, han stod for, var blevet glemt.

Korsfæstelsen af Jesus havde alene den romerske stat ansvaret for. Der var tale om en ikke-jødisk henrettelsesmåde. Over for jøderne selv havde korsfæstelse været brugt i hvert fald siden 63 f.Kr., da Pompejus erobrede Palæstina og inkorporerede landet i Romerriget, og henrettelsen blev med Pilatus som romersk præfekt i Judæa og Samaria også anvendt på Jesus.¹ Jøderne selv havde ingen andel deri – med mindre det kan sandsynliggøres, at de havde tilskyndet de romerske magthavere dertil.

Men man må spørge: Var der da overhovedet nogen grund til, at de jødiske ledere – præsteskabet ved templet med ypperstepræsten i spidsen og de to etablerede religiøse partier: saddukæerne og farisæerne – ville Jesus og hans bevægelse til livs? På det spørgsmål må der, netop ud fra de jødiske lederes synspunkt, med stor sikkerhed svares ja.

Allerede et par århundreder før henrettelsen af Jesus var en anden jødisk bevægelse opstået, hvis skrifter vi i dag kender under betegnelsen Qumran- eller Dødehavsskrifterne.² Det drejer sig om det tredje af de religiøse partier i det datidige jødiske samfund, essæerne, der til

¹ Korsfæstelse er punisk (fønikisk) af oprindelse. Den blev hos jøderne selv brugt allerede af den jødiske makkabæiske konge og ypperstepræst Alexander Jannæus (103-76 f.Kr.), der som straf for forræderi lod 800 farisæere korsfæste på én gang; hans enke og efterfølger som dronning (ikke som ypperstepræst!), Salome Alexandra (76-67 f.Kr.), var klog nok til at forlige sig med resterne af det farisæiske parti.

² På dansk i: Bodil Ejrnæs/Søren Holst/Mogens Müller (red.), *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne*, 2. udvidede og reviderede udgave, København: Forlaget Anis 2003.

forskel fra de to førnævnte partier ikke er omtalt i Det Nye Testamente.

Efter et forbitret modsætningsforhold til tempel og præsteskab i Jerusalem og som en følge af den magtposition, som de krigeriske makkabæere en tid lang (indtil 63 f.Kr., da romerne kom og tog magten) havde tiltvunget sig i Israel, måtte essæerne se sig fordrevet væk fra centrum. En del af essæerne bosatte sig en overgang helt uden for landet, i Damaskus, senere kom nogle af dem tilbage og bosatte sig bl.a. i Qumran ved Det Døde Hav, men overhovedet og især også andre steder i landet. De afviste at have noget som helst med Jerusalems tempel, dets præster og offertjeneste at gøre og afventede bedre tider, når korrupsion og udbytning var afskaffet. Essæerne eksisterede endnu på Jesu tid.

Et tydeligt udtryk for voldsomme indre modsætninger i det israelitiske samfund kunne ses netop i kampen om ypperstepræstestillingen i Jerusalem. Fra gammel tid kom de legitime indehavere af embedet fra Arons slægt og Zadoks linie deri. Men under det syriske fremmedherredømme fra o. 200 f.Kr. tilegnede en anden præsteslægt sig illegitimt ypperstepræsteembedet, og da makkabæerne, der nok var af præsteslægt, men heller ikke af Zadoks linie, havde skaffet sig militær og politisk magt, lod også en af dem, Jonatan, sig i 152 f.Kr. udnævne til ypperstepræst, ligeledes under syrernes beskyttelse. Det var i sig selv mere end slemt nok. Men værre endnu var det, at makkabæeren Jonatan derved muligvis skubbende en legitim indehaver af embedet ud. Spørgsmålet er stærkt omdiskuteret.³

Det drejer sig i givet fald om den "Retfærdighedens Lærer" hos essæerne (navnet på ham kender vi desværre ikke), som er omtalt flere gange i Qumranskrifterne, og som, efter at Jonatan havde tilranet sig embedet, sammen med sine tilhængere for en tid bosatte sig i Damaskus. Derfra skrev han et brev til ham om "Lovens gerninger" og om

³ Her følger jeg forsøgsvis Hartmut Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch* (Spektrum Band 4128), Herder: Freiburg/Basel/Wien, 4. Auflage 1994, s. 205-206. I *Dødehavsskrifterne* (se note 2 ovenfor), s. 169-179, findes kommentar og oversættelse af det i teksten omtalte brev, 4QMMT, ved Jesper Høgenhaven; samme har i: "Til dit eget bedste ..." Brevsituation, autoritet og skriftbrug i *Udvalg af Lovens Gerninger* (4QMMT), i: Bodil Ejrnæs/Lone Fatum (red.), *Skriftbrug, autoritet og pseudepigrافي* (Forum for Bibelsk Eksegese 16), København: Museum Tusculanums Forlag 2010, s. 35-50, fremført en anden forståelse, efter hvilken det usikre og hypotetiske ved bl.a. Stegemanns opfattelse understreges; bl.a. indeholder brevet hverken afsender eller modtager.

den sol-kalender med 364 dage i året, som Jonatan havde afskaffet, men essæerne gik ind for. I brevet opfordrede han Jonatan til at give afkald på ypperstepræsteembedet og lade sig nøje med den politiske magt som konge. Jonatan reagerede på brevet med et mislykket forsøg på at få "Retfærdighedens Lærer" slået ihjel. Jonatans bror og efterfølger, makkabæren Simeon, skaffede i året 140 f.Kr., efter adskillige århundreders fremmedherredømme, Israel national selvstændighed. Den varede ved indtil 63 f.Kr. Simeon var ligesom de senere makkabæiske fyrster i én og samme person både konge og ypperstepræst.

Måske – men også dette forhold er omstridt – bestod der ligefrem en sammenhæng mellem essæerne og Johannes Døber og hans dåbsvirksomhed ved Jordanfloden nær ved Qumran. Nogen forskrift for den dåb, Johannes praktiserede, fandtes ikke i Moseloven, og den kultiske og præstelige modsætning til de etablerede ledere i Jerusalem var dermed under alle omstændigheder givet på forhånd.

At også Jesus lod sig døbe af Johannes Døber i Jordanfloden, bragte ham straks i samme modsætningsforhold til de politiske og religiøse ledere, som Johannes befandt sig i. De blev begge henrettet, den ene ved halshugning i Herodes Antipas' borg Machærus i Østjordanlandet, den anden ved korsfæstelse i Jerusalem; Herodes Antipas, en af Herodes den Stores sønner, var den romerske stats klientfyrste i Galilæa og Peræa (Østjordanlandet) i årene 4 f.Kr. – 39 e.Kr.⁴

Hvad der allerede hermed er klart, er det forhold, at den antikke jødedom i det datidige Palæstina var i voldsom splid med sig selv, ja, ligefrem splittet i to eller flere dele.

Den jødiske elite i Jerusalem med ypperstepræsten og præsteskabet i spidsen og med saddukæerne og farisæerne som aktive medspillere hævdede i det ydre de traditionelle jødiske værdier og besad betydelig politisk, kulturel og økonomisk magt – det sidste ikke mindst gennem templet, der udgjorde en økonomisk og finansiell magtfaktor, og offer-tjenesten dér. Eliten måtte stå sig bedst muligt med de egentlige magthavere, romerne, da den kun ved deres velvilje kunne opretholde et vist mål af selvstyre. Den var den synlige del af Israel, også synlig for den ikke-jødiske omverden.

⁴ Om Johannes Døber og Jesus og forholdet mellem dem: se Stegemann 1994 (se note 3), s. 292-311: 'Johannes der Täufer'; G. Theissen/A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, s. 184-198: 'Jesus und sein Lehrer: Johannes der Täufer'; Per Bilde, *Den historiske Jesus*, København: Forlaget Anis 2008, s. 87-107: 'Johannes Døber'; s. 109-122: 'Johannes-kredsen og Jesus-bevægelsen'.

Over for eliten stod den almindelige jødiske befolkning, bestående af landmænd, fiskere, daglejere, toldopkrævere, håndværkere og små-handlende. Deres sociale forhold var yderst jævne. De jødiske traditioner og skikke har formodentlig været af stor betydning for deres evne og vilje til at overvinde dagliglivets trængsler. Politisk indflydelse har befolkningen kun undtagelsesvis haft. Den udgjorde det usynlige, næsten selvudslettende Israel.

Den jødiske elite var aggressiv i forfølgelsen af sine mål: politisk, kulturel og økonomisk magt og indflydelse. Hensynsløst – bortset lige fra hensynet til den romerske statsmagt – har disse relativt magtfulde folk med foragt udnyttet de svage. Flere af Jesu lignelser er den dag i dag præcise illustrationer af modsætningen mellem rige og fattige, hovmodige og ydmyge, fx farisæeren og tolderen, den barmhjertige samaritaner, de onde vingårdsmænd, den bedrageriske godsforvalter, den gældbundne tjener, den rige mand og den fattige Lazarus.

Det kan med god grund hævdes, at modsætningen afspejler modsætningen mellem det aggressive og synlige Israel og det ireniske, fredelige, sagtmodige og usynlige Israel. Flere af de datidige jødiske bevægelser, som var ilde set af de politiske og religiøse ledere, gjorde krav på at udgøre den "rest", som Gud Herren havde skånet (se Es 10,22: "selv om dit folk, Israel, er talrigt som havets sand, skal kun en rest vende om"), det sande Israel.⁵

Et af de skrifter, der nu også kendes fra Qumran, handler ligefrem om "Menigheden af den nye pagt⁶ i Damaskus".⁸ Med denne selvbetegnelse tilkendegiver kredsen bagved sine egne høje tanker om sig

⁵ If. Berndt Schaller findes udtrykket "det sande Israel" første gang hos Justin i Dial 11,5 og 135,3: Berndt Schaller, Die Rolle des Paulus im Verhältnis zwischen Christen und Juden, i: F. Wilk/J. Ross Wagner (red.), *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9–11* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 257), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2010, s. 1-36, dér s. 6 med note 19. Men *sagen* findes (for ikke igen at nævne fx Es 10,22 og Qumranskrifterne) allerede hos Paulus: Fil 3,3 – et helt århundrede før Justin! Om forholdet mellem jøder og kristne i årene 135–425 e.Kr. oplyser Marcel Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135–425)*, Paris: Éditions E. de Boccard 1964.

⁶ Den nye pagt: jf. den gammeltestamentlige profetetekst i Jer 31,31-34.

⁷ Damaskus: der er tale om en fortolkning af den gammeltestamentlige profetetekst i Amos 5,27: "Så fører jeg jer bort til [et sted på den anden side af] Damaskus, siger Herren."

⁸ Damaskusskriftet (CD) er oversat til dansk af Svend Holm-Nielsen, i: *Dødehavsskrifterne* (se foran, note 2), s. 29-63.

selv som det sande Israel. Også de Kristustroende havde en tilsvarende selvbevidsthed. Det ses fx hos Paulus, der selv var jøde, i Filipperbrevet 3,3 eller Romerbrevet 11,5, og de betragtede det empiriske, faktiske og aggressive Israel som det falske, der havde slået både profeterne og Jesus ihjel. Det ses igen hos Paulus i Første Thessalonikerbrev 2,15-16, og er en beskyldning, der går igen i Lukasskrifterne.⁹ Som bekendt betragtede Jesusbevægelsen sig også som menigheden af “den nye pagt” – sprogligt noget uheldigt gengivet med “det nye testamente”.

Springes der nu fra den antikke jødedom og dens splittethed eller splidagtighed med sig selv til nutiden, kommer overraskende forhold til syne.

Dengang stod de religiøse og politiske ledere i centrum og repræsenterede gennem tempel og præsteskab den officielle jødedom, som de gerne så som normativ for al slags jødedom. Over for dem befandt de undertrykte og magtesløse bevægelser som essæerne og Johannes Døberen og hans tilhængere sig, trængt ud i periferien og fordrevet fra centrum af de magtfulde ledere. Også Jesusbevægelsen hørte hjemme i denne periferi.

I dag er de fortrængte jødiske bevægelser enten helt og aldeles forsvundet og blevet til rent historiske størrelser som i tilfældet med essæerne, eller også er de – som det er tilfældet med Jesusbevægelsen – ved yderligere fortrængning ud til ikke-jødiske folkeslag langt borte (ud til dem, der fra et jødisk synspunkt kaldtes “hedninger”) blevet til kristendom og kirke, helt og holdent adskilt fra jødedommen, hvorfra Jesustroen dog oprindelig kom. Kristendommen er formodentlig den eneste af de perifere bevægelser fra dengang, der består den dag i dag.

Jødedommen, i form af det moderne Israel, er til gengæld blevet næsten enerådende tilbage på den palæstinensiske skueplads, som den – bortset fra palæstinenserne – har for sig selv. Siden holocaust under Hitler og oprettelsen af staten Israel 1948 har det i Vesten været politisk korrekt at betragte nutidig jødedom og staten Israel med den største respekt. Kun få og spredte røster har i de senere årtier udtalt sig kritisk om staten Israel, bl.a. i det danske tidsskrift *Palæstina-Orientering*.

Det har selvfølgelig også givet sig tydelige udslag i nutidig teologi og kristendomsforståelse, og en væsentlig del heraf er kommet for at blive. Ingen teolog med respekt for sig selv og sit fag taler i dag, som

⁹ Se Luk 23,24-26; 24,20; ApG 2,23.36; 3,15; 7,52; 10,39; 13,28.

man gjorde endnu i det meste af 1900-tallet, om den antikke jødedom på Jesu tid som "senjødedommen" (sådan som man før kommunismens fald kunne tale om "senkapitalismen") – som om jødedommen derefter var forsvundet.

Vendingen i teologien blev tydelig, da amerikaneren E. P. Sanders (f. 1937) i 1977 udgav sin bog om *Paulus og den palæstinensiske jødedom*.¹⁰ Sanders anses for at være nutidens bedste ikke-jødiske kender af jødedommen, og bogen, der i virkeligheden handler mest om den antikke jødedom, herunder Qumranskrifterne, mindre om Paulus, viser, at Sanders er usædvanligt fortrolig med hele den datidige jødiske litteratur, også den rabbiniske. Til denne jødiske litteratur hører bl.a. de gammeltestamentlige apokryfer¹¹ og de for det meste apokalyptiske skrifter i de såkaldte gammeltestamentlige pseudepigrapher.¹² Men den samlede antikke jødiske litteratur betragtes af Sanders som noget af en monolit, af én og samme støbning hele vejen igennem, og er da også blevet karakteriseret af ham selv som udtryk for, hvad han kalder "covenantal nomism" (pagts-nomisme – det græske *nomos* betyder lov, her Moseloven); der findes endda lovbestemmelser for, hvordan den, der har overtrådt bestemmelserne, igen kan indtræde i pagten. Karakteristikken af den antikke jødedom som "covenantal nomism" har gået sin sejrsgang over det meste af den teologiske verden.

Hvad apostlen Paulus, der som jøde før sin omvendelse – eller bedre: kaldelse – selv havde hørt hjemme i jødedommen, mente om jødedommen, kan Sanders sammenfatte i få ord: "In short, *this is what Paul finds wrong with Judaism: it is not Christianity*."¹³

¹⁰ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London: SCM Press 1977. På dansk foreligger en lærerig introduktion til sagen i: Troels Engberg-Pedersen (red.), *Den nye Paulus og hans betydning*, København: Gyldendal 2003.

¹¹ De gammeltestamentlige apokryfer er tilgængelige i de fleste bibeloversættelser og i ny oversættelse på dansk 1998.

¹² Findes i: *De gammeltestamentlige Pseudepigrapher*. I oversættelse med indledning og noter ved E. Hammershaimb o. a., København: G. E. C. Gads Forlag 1953-76, 2. udg. ved B. Ejrnæs/B. Otzen, København: Det Danske Bibelselskab 2001.

¹³ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 551-552. Kursiveringen i citatet er Sanders' egen. Det samlede citat lyder således: "It is ... not first of all against the *means* of being properly religious which are appropriate to Judaism that Paul polemicizes ('by works of law'), but against the prior fundamentals of Judaism: the election, the covenant and the law; it is because these are wrong that the

Men på en eller anden måde kommer Sanders til kort over for Paulus. Jødedom og kristendom hverken kan eller skal sammenlignes på den måde, Sanders forsøger at gøre. Når Paulus må forkaste jødedommen, er det jo ikke jødedommen *som sådan*, han forkaster, men hvad vi foran har kaldt det falske, aggressive, empiriske, faktiske Israel. Jødedom og jødedom var for Paulus og andre jøder dengang virkelig to forskellige ting. Men at der så vel hos Paulus som i Qumranskrifterne og andetsteds overhovedet kan og bør skelnes mellem det falske og det sande Israel, ser det ikke ud til, at Sanders har erkendt allerede i 1977. Det sker først i hans bog om *Paulus, loven og det jødiske folk* fra 1983, hvori han med flere andre, nutidige fortolkere erkender, at fx Galaterbrevet 6,16, hvor Paulus skriver om "Guds Israel", handler netop om det sande Israel – her de Kristustroende.¹⁴ Men denne erkendelse var altså endnu ikke til stede i Sanders' bog fra 1977.

Det nye perspektiv på Paulus, som Sanders introducerede i 1977, er karakteristisk ved betoningen og understregningen af den jødiske grundholdning, som er gennemgående i Paulus' breve, ikke mindst ved den vedvarende og intense brug og fortolkning af alle tre dele af Det Gamle Testamente (den jødiske bibel), både loven, profeterne og

means appropriate to 'righteousness according to the law' (Torah observance and repentance) are held to be wrong or are not mentioned. In short, *this is what Paul finds wrong with Judaism: it is not Christianity.*"

¹⁴ E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia: Fortress Press 1983 = London: SCM Press 1985, s. 173-179; jf. H. Tronier, Allegorese og universalisme – erkendelse som gruppemarkør hos Filon og Paulus, i: N. P. Lemche/H. Tronier (red.), *Etnicitet i Bibelen* (Forum for Bibelsk Eksegese 9), København: Museum Tusculanums Forlag 1998, s. 67-107, dér s. 75 med note 17; N. Hyldahl, *Paulus – brudstykker af en biografi*, København: Forlaget Anis 2009, s. 114-115. Skeptisk over for denne forståelse af Gal 6,16 er fx W. Bachmann, Kirche und Israel Gottes. Zur Bedeutung und ekklesiologischen Relevanz des Segenswunsches zu Ende des Galaterbriefes, i: samme, *Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 40), Göttingen/Fribourg 1999: Vandenhoeck & Ruprecht/Academie Press Fribourg, s. 159-189; Berndt Schaller, Christus, "der Diener der Beschneidung ...", auf ihn werden die Völker hoffen." Zu Charakter und Funktion der Schriftzitate in Röm 15,7-13, i: D. Sänger/M. Konradt (red.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament. Festschrift für Christoph Burchard zum 75. Geburtstag* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 57), Göttingen/Fribourg 2006: Vandenhoeck & Ruprecht/Academie Press Fribourg s. 261-285, dér s. 275 med note 60; samme, 2010 (foran, note 5), dér s. 5-6 med note 19.

skrifterne. Paulus gennemgik ikke nogen omvendelse – mindst af alt da fra jødedommen! – men fik ligesom de gammeltestamentlige profeter en kaldelse (Gal 1,15), nemlig til at forkynde Kristustroen blandt ikke-jødiske folkeslag.

Hertil kommer, at Sanders og andre, som følger ham i hans grundopfattelse af Paulus, giver udtryk for en klart ikke-luthersk og tilsvarende for en ikke-tysk teologisk grundholdning. Det ikke-lutherske kommer til udtryk i det nye Paulusperspektivs afstandtagen fra Martin Luthers tale om den kristne som *simul justus et peccator*, som "samtidig retfærdig og en synder" – en tale, som Luther og store dele af den tyske protestantiske teologi havde fundet begrundet og berettiget i Paulus' tale om det to-delte menneske i Romerbrevet 7,7-25, men som en korrekt læsning af Paulusteksten må tage afstand fra: teksten handler ikke om den kristne, men om mennesket i dets før-kristne status.¹⁵ Svarende hertil går en del af den nye Paulusforståelses repræsentanter, som her understreger træk også i den ældre Paulusfortolkning, ind for den opfattelse, at Paulus anså den Kristustroende for at være syndfri – retfærdiggørelseslæren var på en eller anden måde også en lære om syndfrihed.

Det ikke-tyske i den nye Paulusforståelse viser sig i Sanders' og andres opgør med tysk teologisk tradition generelt: med tysk gengivelse og forståelse af jødisk-rabbinsk litteratur som i det omfattende og i hvert fald indtil fremkomsten af Sanders' bog i 1977 ofte brugte, men også misbrugte *kommentarværk til Det Nye Testamente* af Strack/Billerbeck, der udkom i 1922-28,¹⁶ og med den pro-lutherske indstilling i den tyske dialektiske teologi, ikke mindst hos Rudolf Bultmann (1884-1976). Og generelt selvfølgelig også i opgøret med og den almindelige afstandtagen fra jødeforfølgelserne under Hitler. Det kan ikke nægtes, at en betydelig portion politisk korrekthed indfandt sig efter holocaust og staten Israels oprettelse – en korrekthed,

¹⁵ Se artiklen '3 · Psykologi eller teologi?' tidligere i denne bog.

¹⁶ H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-IV, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1922-28, genoptrykt 1961-75; for en moderat bedømmelse af værket set i tilbageblik: se B. Schaller, Paul Billerbecks „Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch“. Wege und Abwege, Leistung und Fehlleistung christlicher Judaistik, i: Lutz Doering/Hans-Günther Waubke/Florian Wilk (red.), *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 226), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, s. 61-84.

der også kommer til udtryk hos Sanders og i det nye perspektiv på Paulus.

I sin bog *Den nye Paulus* 2003¹⁷ skriver Troels Engberg-Pedersen bl.a.: "Det eneste, han [dvs. Paulus] ville, var at give ikke-jøder adgang til Guds frelse på lige fod med jøder, og uden at de skulle overholde Moseloven."¹⁸ Hvordan dette skulle kunne lade sig gøre, tumler Engberg-Pedersen med de næste sider. Derunder kommer han (s. 19) frem til to mulige opfattelser:

1) af såvel hedninger som jøder kræves Kristustro – dette er den traditionelle opfattelse; og

2) jøderne havde en "Sonderweg", en særlig vej, og kunne klare sig med Moseloven alene uden Kristustro.

Af Engberg-Pedersens omtale ses det, at han er fascineret af mulighed 2), fordi det er "dér, hvor forskerne lige nu diskuterer, *hvor* langt man skal gå i "jødevenlig" retning, at den mest banebrydende forskning foregår."¹⁹ Denne mulighed beskæftiger han sig også selv med uden dog alligevel at vælge den entydigt, og hvordan hans forståelse så ender med at blive, er efter min mening ikke helt klart. Det er også i denne sammenhæng, at Engberg-Pedersen skriver om "politisk holocaust-korrekthed": "Det er på den ene side en smule frustrerende at overvære, fordi meget af, hvad der hævdes, oses af politisk holocaust-korrekthed. På den anden side er det også spændende, fordi det er her, der kan rykkes ved traditionelle læsninger, hvis mulige ensidighed vi indtil nu har haft svært ved overhovedet at ane."²⁰

Det var imidlertid ikke først med Sanders' bog fra 1977, at det nye perspektiv på Paulus brød frem. Det kan endda siges, at Sanders i nogen grad stiller sig selv hindrende i vejen for den nye indsigt, som han ønsker at åbne op for – nemlig ved ligefrem at tale om og sammenligne jødedommen og kristendommen som to forskellige religioner eller religionsformer.²¹

Endnu tidligere havde den svenske nytestamentlige fortolker Krister Stendahl gjort opmærksom på kernen i Paulus' tænkning: spørgsmålet om forholdet mellem jødedom og kristendom. Det skete især med hans bog *Paulus blandt jøder og hedninger* fra 1976, hvori også tidli-

¹⁷ Se ovenfor, note 10.

¹⁸ S. 15.

¹⁹ S. 19.

²⁰ S. 19.

²¹ Jf. titlen på Sanders' bog: *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*. Se citatet ovenfor, note 13.

gere arbejder fra hans hånd var genoptrykt.²² Stendahl påviste, at det ikke – som i Luthers tilfælde – var en plaget samvittighed, der havde ført jøden Paulus til tro på Kristus, og at Paulus' lære om retfærdiggørelse ved tro, ikke ved lovgerninger, kun var tilvejebragt for at forsvare de Kristustroende hedningers ret til at være fuldgældige arvinger til Guds forjættelser/løfter på linie med jøderne selv, men ikke var udtryk for den jødiske selvforståelse.

Med Stendahl er man ganske nær ved at hævde *to veje* til frelse: én for jøderne uden om Kristus, alene på grundlag af Moseloven, *to-rah*'en, og en anden for hedningerne, uden om loven, ved tro på Kristus. Jøderne havde en "Sonderweg", hedningerne kom ikke uden om troen på Kristus, hvis de ville frelses. Udtrykket "Sonderweg" i denne sammenhæng blev første gang brugt af den tyske romersk-katolske teolog Franz Mussner 1991, som igen havde overtaget begrebet andetstedsfra.²³ Det er ikke mindst Paulus' tale om hele Israels forestående frelse (Rom 11,26), der har foranlediget den udbredte forestilling om en særlig vej til frelse for jøderne. Dermed har vi nærmet os Paulus' lignelse om oliventræet i Romerbrevets kapitel 11.

I denne, også for den nye Paulusforståelse centrale tekst, hedder det (Rom 11,13-27):

13 Til jer hedninger [= hedningekristne] vil jeg [dvs. Paulus] sige: Jeg sætter netop min tjeneste som hedningeapostel højt, 14 om jeg dog kunne ægge mine landsmænd til misundelse og frelse nogle af dem. 15 For har det ført til forligelse for verden, at de blev forkastet, kan det så være andet end liv af døde, at de bliver modtaget? 16 Er førstegrøden hellig, er dejen det også. Er roden hellig, er grenene det også.

17 Men når nogle af grenene blev brækket af, og du, som er en gren af et vildt oliventræ, er blevet podet ind blandt grenene og også får af saften fra det ægte træs rod, 18 så skal du ikke hovre over de andre grene; og hvis du gør det, så husk på, at det ikke er dig, der bærer roden, men roden, der bærer dig. 19 Du vil måske sige: Der blev brækket grene af, for at jeg kunne blive podet ind. 20 Javel, de blev brækket af på grund af vantrø, men det skyldes

²² Krister Stendahl, Paul och samvetet, Svensk Exegetisk Årsbok 25 (1960), s. 62-77 = The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West, Harvard Theological Review 56 (1963), s. 199-215 – genoptrykt (og først dermed udbredt) i: samme, *Paul Among Jews and Gentiles*, Philadelphia: Fortress Press 1976; titlen på den tyske oversættelse af denne bog er karakteristisk nok: *Der Jude Paulus und wir Heiden* (Kaiser Traktate 36), München: Kaiser Verlag 1978; dansk oversættelse ved Axel Hjerresen: *Paulus blandt jøder og hedninger*, Århus: Aros 1978.

²³ Se Schaller 2010 (se ovenfor, note 5), s. 25-26. Der er også andre repræsentanter for forestillingen om de to veje omtalt.

troen, at du fik din plads. Vær ikke overmodig, men frygt! **21** For når Gud ikke skånede de naturlige grene, vil han heller ikke skåne dig. **22** Der ser du Guds godhed og strengthed: hans strengthed imod dem, der faldt, hans godhed imod dig, hvis du bliver ved hans godhed; ellers bliver du også hugget af. **23** Men også de andre vil blive podet ind, hvis de ikke bliver ved i deres vantro. For Gud har magt til at pode dem ind igen. **24** For når du blev hugget af fra et vildt oliventræ, som du af naturen hørte til, og mod naturens orden blev podet ind på et ædelt oliventræ, hvor meget snarere vil så ikke de ægte grene blive podet ind på deres eget træ.

25 Brødre, for at I ikke skal stole på jeres egen klogskab, vil jeg have, at I skal kende denne hemmelighed: Der hviler forhærdelse over en del af Israel, indtil hedningerne fuldtalligt kommer ind; **26** så skal hele Israel frelses – som der står skrevet: “Befrieren kommer fra Zion, han fjerner ugudeligheder fra Jakob. **27** Dette er min pagt med dem, når jeg tager deres synder bort” (Es 59,20-21).

Berndt Schaller har ubetinget ret i at tale om denne oliventræslignelses “geradezu surrealistisch anmutende Bildfolgen von den natürlichen, aber abgeschnittenen Zweigen und den künstlich eingepfropften wilden Zweigen.”²⁴ Og ret beset er det et mærkeligt træ: der er nok tale om rod og grene, men ikke om nogen stamme – som om grenene sad på selve roden (se vers 16 og 18!) og ikke på stammen. Det har medført, at roden får den store opmærksomhed og i særlig grad har kunnet forbindes med Abraham-skikkelsen: Abraham som begyndelsen til den ud over de andre fædre rækkende udvælgelses- og pagtshistorie, som Gud har etableret med Israel, ja, med alle folkeslag: “I dig [= Abraham] skal alle jordens slægter velsignes” (1 Mos 12,3; jf. Gal 3,8). Den saftige rod, som også de Kristustroende hedninger suger næring af (vers 17!), er ikke slet og ret Israel. Så enkelt er det altså ikke, at Israel er roden, hvorfra kristendom og kirke skyder op som grene.²⁵

Men dette mærkelige træ er dog ikke mærkeligere, end at der simpelt hen er tale om *et ædelt eller ægte oliventræ* (vers 17 og 24). Og af dette træ er *nogle grene* blevet hugget eller brækket af og ligger nu på jorden (vers 17, 19 og 20). Men andre af grenene sidder fortsat tilbage på træet, som de af naturen hører til. Og desuden er der tale om et andet træ, om *et vildt oliventræ* (vers 17 og 24), hvorfra grene er blevet hentet og nu – mod naturens orden – er *podet ind* på det ædle oliventræ (vers 17, 19 og 24).

²⁴ Schaller 2010 (se ovenfor, note 5), s. 24.

²⁵ Schaller 2010, s. 23-24; forestillingen om, at roden (Rom 11,17.18) er Abraham, stammer fra K.-H. Rengstorf 1978.

Nu som før er jeg af den opfattelse, at *det ædle oliventræ er det sande Israel*²⁶ – altså ikke det faktiske, empiriske Israel (det faktiske, empiriske Israel ligger, på grund af sin vantro, foreløbig som afhuggede grene på jorden, vers 20). *Det vilde oliventræ er hedningeverden*, hvorfra nogle grene, i kraft af deres tro (vers 20), allerede er blevet podet ind på det ædle træ, som de i grunden ikke havde adkomst til. Det ædle oliventræ = det sande Israel omfatter de Kristustroende af *både* jødisk og hedensk herkomst.

Til sin tid vil *hele Israel* blive frelst, hedder det (vers 26). Men det har næsten kosmiske, i det mindste globale dimensioner. For det vil først ske, når hedningerne *fuldtalligt* er kommet ind (vers 25) – så²⁷ vil *hele Israel*, altså også de endnu ikke-Kristustroende jøder, blive frelst. Men indtil da er der kommet *forhærdelse* over disse ikke-Kristustroende jøder (vers 25).²⁸ Der består en præcis korrespondance mellem hedningernes *fuldtallige* indgang (vers 25) og *hele Israels* frelse (vers 26). Det første er forudsætningen for, ja, årsagen til det andet.

Hvornår det ene og det andet vil ske, siges der intet om. Men Paulus' brevlige henvendelse til den romerske menighed med hans udførlige redegørelse for forholdet mellem jøder og hedninger og hans sluttelige tale om et besøg i Rom og hans ønske og håb om ved de romerske kristnes hjælp at rejse til Spanien som hedningeapostel dér

²⁶ Jf. N. Hyldahl, *Die paulinische Chronologie* (Acta Theologica Danica 19), Leiden: E. J. Brill 1986, s. 127; samme, *Paulus* 2009 (se ovenfor, note 14), s. 112. Schaller oplyser, at Joachim Jeremias anså "hele Israel", som til sin tid skal blive frelst (Rom 11,26), for at være kirken af jøder og hedninger, det sande Israel: Schaller 2010 (ovenfor, note 5), s. 25 med note 87-89 – en opfattelse, som med rette er helt forladt.

²⁷ Καὶ οὕτως (Rom 11,26; jf. 1 Thess 4,17) i betydningen "og så, og derpå": se N. Hyldahl, καὶ οὕτως i Rom 11,26. Note til Kresten Drejergaards fortolkning, Dansk Teologisk Tidsskrift 37 (1974), s. 230-234; Schaller 2010, s. 24 med note 84.

²⁸ πώρωσις, "forhærdelse"; jf. 2 Kor 3,14 – også dér i en tekst, der handler om Israels foreløbige forhærdelse. Og det er ikke den eneste overensstemmelse mellem 2 Kor 3 og Rom 9–11 – i breve, der er skrevet med højst et par måneders mellemrum. Modsætningen "bogstav – ånd" findes også i begge de to breve (2 Kor 3,6; Rom 2,29; 7,6). Ligeledes forekommer ordet τέλος i betydningen "afslutning" (ikke "ende- eller formål") i forbindelse med Moses og loven, *torah*'en, begge steder (2 Kor 3,13; Rom 10,4; der burde virkelig have været krydshenvisninger i marginen ved disse to steder hos Nestle-Aland!); Schaller, 2010, s. 7-8 med note 27 og s. 34 med note 132, hævder derimod med mange andre fortolkere betydningen "Ziel, Zweck, Absicht" af τέλος i Rom 10,4. Men han omtaler ikke 2 Kor 3,13.

(Rom 15,22-33) *kan* for den, der vil, være med til at understrege betydningen af det, Paulus skriver i Rom 9–11 om hedningernes frelse som *forudsætning* for Israels.

Men er hele Israels frelse at forstå som noget kommende, som en eskatologisk begivenhed (vers 26), da er også indgangen af hedningernes fylde (vers 25) tilsvarende at forstå som kommende, eskatologisk. Begge dele hører sammen som noget fremtidigt.

Det er af det foregående blevet klart, at Paulus ikke nogetsteds så meget som antyder, at der fandtes to veje til frelse, én for jøder og en anden for alle andre. Allerede en kort henvisning til Paulus' Galaterbrev viser, at hans egen kaldelse ikke fandt sted i forlængelse af hans hidtidige tilknytning til jødedommen, men betegnede et brud, en *peripeti*, med netop denne jødedom: "... hvordan jeg tidligere levede i jødedommen og til overmål forfulgte Guds kirke og ville udrydde den. Jeg gik videre i jødedommen end mange jævnaldrende i mit folk og brændte mere af iver for mine fædrene overleveringer. Men da Gud, der havde udset mig fra moders liv og kaldet mig ved sin nåde, besluttede at åbenbare sin søn for mig, for at jeg skulle forkynde evangeliet om ham blandt hedningerne, rådførte jeg mig ikke først med nogen ..." (Gal 1,13 ff.). Den her omtalte jødedom hørte Paulus siden sin kaldelse ikke længere til, men havde vendt den ryggen (jf. Fil 3,7-8). Men som allerede sagt: Jødedom og jødedom var flere forskellige ting, og nu hørte han hjemme i det sande Israel (jf. Fil 3,3; Gal 6,16; Rom 2,28-29; 9,6-13; 11,1-6.17-24). Talen om det falske og det sande Israel er væsentlig og central og kan ikke afvises som uvæsentlig, endsige som ligegyldig. Den er nødvendig for at forstå Paulus' ytringer om den datidige jødedom.

To spørgsmål af eksegetisk art står endnu tilbage at besvare.

1) Det ene drejer sig om hele Israels frelse (Rom 11,26): Hvordan skal den tænkes tilvejebragt? Ved at ægge jøderne til misundelse gennem forkyndelse for og omvendelse af de ikke-jødiske folkeslag (jf. Rom 11,13-16)? Ved missionsforkyndelse for jøderne? Eller ved Guds direkte indgreb ("Befrieren [= Kristus?] kommer fra Zion," således if. citatet fra Es 59,20-21 i Rom 11,26-27)? Det sidste har Berndt Schaller med kraft hævdet og argumenteret for: "Hier ist ... die paulinische Rechtfertigungslehre keineswegs ausgeblendet: Auch die endzeitliche Rettung ganz Israels geschehe *sola gratia, solo Christo* – allein aus Gnaden, allein durch Christus –, aber ohne eine in die Kirche hinein-

führende Bekehrung, d. h. *extra ecclesiam* – außerhalb der Kirche.”²⁹ Med Paulus’ retfærdiggørelseslære og Israels ikke-ekklesiologiske frelse er der ganske vist taget skyldigt hensyn til såvel kristne som jøder. Men *extra ecclesiam*, “uden for kirken” – det betyder jo, at Israel så alligevel, når alt kommer til alt, tilkendes en “Sonderweg”! Og også de kristne får positiv særbehandling ved, at det er Kristus, ikke Gud selv, der som befrieren fra Zion³⁰ kommer og frelser hele Israel! Jeg må tilstå: Jeg er ikke overbevist. Hvor ellers i den samlede bibel er der tale om *hele* Israels frelse?! Med skriftcitater fra Esajas har Paulus vovet sig endog meget langt ud. Jeg tror, at eksegesen må give afkald på at se så langt ud i den eskatologiske fremtid, som Paulus ønsker at gøre med sin tale i Rom 11,26-27 om hele Israels frelse.

2) Det andet af de to spørgsmål, som eksegesen må søge at besvare i forsøget på at forstå teksten, drejer sig om den præcise sammenhæng mellem hedningernes fuldtallige indgang og hele Israels frelse (Rom 11,25-26). Den eksegetiske og hermeneutiske fristelse, som talrige fortolkere ser sig udsat for, består i en alt for bastant sammenkobling af Paulus’ hedningeapostolat (Rom 11,13!) og den virkning, som dette apostolats succesrige gennemførelse vil afstedkomme, nemlig hele Israels frelse. Netop Romerbrevet er den skrivelse, hvori Paulus dels erklærer sit arbejde som hedningeapostel i Østen for overstået og færdigt (Rom 15,23), dels informerer om sin plan om, via Rom og med den romerske menigheds hjælp, at rejse til Vesten, til Spanien og optage et arbejde som hedningeapostel dér (Rom 15,24.28), dels meddeler, at han inden da skal til Jerusalem for at være med til at overbringe en betragtelig pengegave fra de hedningekristne til “de hellige”, dvs. de Kristustroende jøder i Palæstina (Rom 15,25-32). I sine Paulusstudier, også i sin fortolkning af Rom 9–11 fra 1956, så Johannes Munck en snæver sammenhæng mellem overbringelsen af pengegaven til “de hellige” (“man vil få at høre, at du er kommet”: ApG 21,22), forkyndelsen af evangeliet for hedningerne og Israels forestående frelse.³¹

²⁹ Schaller, 2010, s. 28, i tilslutning til Franz Mußner.

³⁰ Schaller, 2010, s. 27: “Es spricht alles dafür, die Gestalt des vom Zion kommenden Retters, auf die Paulus unmittelbar im Anschluss an seinen Satz über die Rettung ganz Israels mit einem Jesajazitat hinweist, messianologisch/christologisch zu identifizieren.”

³¹ Johannes Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte* (Acta Jutlandica 26,1), København: Munksgaard 1954) = *Paul and the Salvation of Mankind*, Richmond: John Knox 1959; samme, *Christus und Israel. Eine Auslegung von Röm 9–11* (Acta Jutlandica 28,3), København: Munksgaard 1956 = *Christ & Israel. An*

Kollekten til Jerusalem ville ikke blot afhjælpe en faktisk nød og fattigdom, men også føre til manges taksigelse og lovprisning af Gud (2 Kor 9,12-13). Hedningemissionen i Spanien ville desuden bringe hele Israels frelse et stort skridt nærmere, og derfor ville den romerske menighed være nødt til at støtte det spanske projekt. *Det må imidlertid erkendes, at der ikke findes noget andet grundlag for denne storslåede missionsstrategi end netop de dunkle ord om hedningernes fylde og Israels frelse i Rom 11,25-27, og de er og bliver udtryk for ønsketænkning på Paulus' side, som han møjsommeligt har arbejdet sig frem til i løbet af Rom 9-11, men ikke vidste besked med, før han udarbejdede disse kapitler.*³² I resten af Romerbrevet (dvs. kap. 12-15; kap. 16 betragter jeg som et brev til menigheden i Efesos³³) findes betegnende nok ingen tilbagevisninger til Rom 11,25-27; heller ikke det betydningsfulde afsnit om jøder og hedninger i Rom 15,7-13 forudsætter udtrykkeligt eller blot indirekte den udredning, som Paulus fremkom med i Rom 9-11.³⁴

Hvad er da følgen af disse overvejelser?

At kristne 1) besinder sig på at blive *et sandt Israel* – ikke til *afløsning* af det jødisk-israelitiske samfund (det var Justins opfattelse o. 150 e.Kr.), men i *fredelig sameksistens* med det; 2) virkeliggør sig selv som et leve- og bæredygtigt, dristigt og opfindsomt *fortolknings-samfund*, der samles om forståelsen af og fordybelsen i både Det Gamle og Det Nye Testamente; og 3) i ét og alt foregår alle, også jøderne iblandt os og i staten Israel, med et godt eksempel.

Interpretation of Romans 9-11. Foreword by Krister Stendahl, Philadelphia: Fortress Press 1967.

³² Jf. Bent Noack, *Current and Backwater in the Epistle to the Romans*, *Studia Theologica* 19 (1965 = *Johannes Munck piam in memoriam*), s. 155-166 = Romerbrevets hovedsag og tilgift, i: samme, *Fra det exegetiske værksted. Artikler og notater* (Udgivet af Institut for Ny Testamente, Aarhus Universitet, under redaktion af Sigfred Pedersen), København: G. E. C. Gad 1992, s. 96-108.

³³ Jf. min *Paulus*, 2009 (foran, note 14), s. 49.

³⁴ Se Schaller, 2006 (foran, note 14).

Titus i efter-paulinske skrifter

Titus er som bekendt ikke omtalt eller blot nævnt i Apostlenes Gerninger, og det, skønt han var Paulus' måske mest betroede medarbejder og er omtalt udførligt i Galaterbrevet og i Andet Korintherbrev, men også kun i disse to Paulusbreve. Måske har forfatteren til Apostlenes Gerninger aldrig hørt om ham, eller måske har han ved sin læsning af Paulus' breve¹ ikke hæftet sig særligt ved omtalen af ham.

Men så dukker Titus op igen som den, hvem Titusbrevet er adresseret til. Ligesom de to andre såkaldte pastoralbreve, Første og Andet Timotheusbrev, er Titusbrevet adresseret til en enkeltperson. Både Timotheus og Titus kendes fra Paulus' breve, og Timotheus, men altså ikke Titus, figurerer flere gange i Apostlenes Gerninger i Paulus' nærmeste omgangskreds. Men de tre pastoralbreve kan under ingen omstændigheder anses for at være ægte Paulusbreve, for de kan ikke indpasses i Paulusbrevenes rækkefølge eller begivenhedsforløb. Deres affattelse er fiktiv og forudsætter som mulighedsbetingelse netop det forhold, at de er stilet til *enkeltpersoner* til forskel fra Paulus' breve, der er rettet til *menigheder*. (Et brev til en enkeltperson kunne pludselig "dukke op" og "findes", det kunne et brev til en større modtagerkreds, som vidste besked med forholdene, derimod ikke.) Undtagelsen er Filemonbrevet, men det er kun tilsyneladende adresseret til Filemon alene; i virkeligheden har Paulus skrevet det til Filemon, Appia, Arkippos og *menigheden i Filemons hus*, og vi kender også omstændighederne omkring dets affattelse ret nøje: i fængslet i Efesos vinteren 53-54 e.Kr., med Timotheus som medforfatter og som den, der nedskrev brevet på Paulus' diktat; også brevoverbringeren véd vi, hvem var. Pastoralbrevene tåler derfor ikke på nogen måde sammenligning med Filemonbrevet, men falder uhjælpeligt igennem som fiktionslitteratur – i øvrigt på linie med anden fiktiv apostellitteratur, der begyndte at florere just ved midten af det 2. århundrede e.Kr.²

Hvordan har den ukendte ophavsmand da fundet på at skrive et brev i Paulus' navn og at foregive, at det var stilet til en person, som

¹ At forfatteren til Apostlenes Gerninger både kendte og brugte Paulus' breve, men ikke vedgik det åbent, fordi brevene var mistænkeliggjort på grund af gnostikernes, herunder Markions, brug og misbrug af dem, gør jeg gældende i min *Paulus – brudstykker af en biografi*, København: Forlaget Anis 2009.

² *Nytestamentlige Apokryfer*. Oversættelse, indledninger og noter ved Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen, København: Det Danske Bibelselskab 2002.

han næppe kan have truffet personligt, men højst kan have læst om – dog som sagt ikke i Apostlenes Gerninger, hvor Titus end ikke er nævnt?

Svaret er i grunden enkelt: Titusbrevets os ubekendte forfatter har *både* læst Paulus' breve, her: Galaterbrevet og Andet Korintherbrev, og også Apostlenes Gerninger. Inspirationen til sine ord i Tit 1,5: "Når jeg lod dig blive tilbage på Kreta, var det, for at du skulle ordne ...," har han nemlig fået gennem læsning af Apostlenes Gerninger, kap. 27–28 om sørejsen til Rom, og dér læst ordene:

"Efter at vi i mange dage havde sejlet langsomt og med stort besvær var nået ud for Knidos, sejlede vi ind under Kreta ved Salmone, for vinden hindrede os i at nå frem. Med nød og næppe kom vi forbi Salmone og nåede til et sted, der hedder Gode Havne, i nærheden af byen Lasæa" (ApG 27,7-8).

Her skal Titus så være gået i land og er angiveligt blevet efterladt af Paulus for på hans vegne at udføre betydningsfulde opgaver på øen. Hvordan brevet skal være nået helt fra Rom, Paulus' fjerne rejsemål, til Titus på Kreta, er ikke godt at vide ...

Men vi kan af den nævnte brug af rejseskildringen konstatere, at Titusbrevet først er blevet skrevet *efter* affattelsen af Apostlenes Gerninger.

Som bekendt foretog Markion omkring år 140 e.Kr. en samling af 10 Paulusbreve, hans "apostel", og han medtog ikke de tre pastoralbreve. Enten fordi hans kritiske sans udelukkede ham fra at kunne anse dem for at være ægte Paulusbreve, eller – hvilket er mere sandsynligt – fordi pastoralbrevene endnu slet ikke fandtes, da Markion redigerede sit *corpus Paulinum*. Den første mulighed gik Adolf Harnack 1924 ind for. For efter hans forståelse var Markion en betydelig, kritisk, paulinsk teolog og kirkegrundlægger, alt andet end en kætter af gnostisk observans.³ Den anden mulighed går Martina Janßen 2011 ind for i sin undersøgelse.⁴ Hun skriver: "Wahrscheinlicher ist die

³ Adolf Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur 45), 2. Aufl. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag 1924; genoptrykt Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960.

⁴ Martina Janßen, "Wider die Antithesen der fälschlich so genannten Gnosis". 1 Tim 6,20 und die Antithesen Markions, i: Martina Janßen/F. Stanley Jones/Jürgen Wehnert (udg.), *Frühes Christentum und Religionsgeschichtliche Schule, FS Gerd Lüdemann* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 95), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, s. 96-109, specielt s. 104-107.

Annahme, dass die Pastoralbriefe deswegen in Markions *Apostolos* fehlen, weil er sie gar nicht gekannt hat" (s. 106). Og: "Vieles spricht ... dafür, dass Markion die Pastoralbriefe nicht kennen konnte, weil sie noch nicht verfasst waren" (s. 107).

Og jeg følger følgende til:

Foruden sin "apostel" føjede Markion også sit "evangelium", et for gammeltestamentlige og jødiske bestanddele "renset" Lukas-evangelium, til sin kanon. Dette sidste kunne Markion imidlertid kun gøre under den forudsætning, at dette evangelieskrift – sammen med fortsættelsen Apostlenes Gerninger – ikke var skrevet til menighedsbrug, men med henblik på den almindelige offentlighed og var tilgængeligt for denne. Og Luk. (og Ap.G.) måtte også være et *nyt* skrift, for at det kunne lade sig gøre, for var det allerede blevet kendt og brugt af en større læserkreds gennem kortere eller længere tid, kunne Markion ikke have bragt sin egen, redigerede udgave af det. Lukas-evangeliet og Apostlenes Gerninger er med andre ord først affattet omkring år 140, sandsynligvis i selve Rom (se ApG 28,14).⁵ Få år efter sit forsøg på at vinde den romerske menighed for sin gnostiske, anti-jødiske udformning af kristendommen blev Markion i 144 udstødt af menigheden i Rom og grundlagde derpå sin egen kirke, som bestod i flere århundreder.

Det anførte tillader os at opstille følgende sekvens eller rækkefølge:

Luk. og Ap.G. – Markions "apostel" og "evangelium", hans "Antitheser" – 1, 2 Tim. og Tit.

Tidsrammen er: ca. år 140 – 150 e.Kr.

⁵ Jf. min *Paulus*, s. 11-23.

Om ægteskab, ugift stand osv.

1 Kor 7,1-40

Kap. 7 i Første Korintherbrev indeholder en velstruktureret, argumenteret, afrundet redegørelse for Paulus' syn på en række spørgsmål vedrørende ægteskabelige og seksuelle forhold i den hedningekristne menighed, som han sammen med sine medarbejdere havde grundlagt i Korinth i begyndelsen af 50'erne. Hvad han her "forordner", har ikke umiddelbart noget med Moseloven at gøre, for om end Paulus etnisk set er jøde og kender jødedommen så godt som nogen, skriver han dog her til kristne af ikke-jødisk herkomst, som ikke er forpligtet til at overholde Moseloven og dens forordninger. Han må derfor tilvejebringe et sæt af regler i en situation, hvor han kun har yderst lidt traditionelt materiale at bygge på.

Teksten (1 Kor 7,1-40) lyder således i min oversættelse:¹

1 Om det, I har skrevet: Det rigtige er at holde sig fra kvinder. 2 Men: Af hensyn til utugten skal hver mand have sin egen kone, og hver kvinde have sin egen mand. 3 Manden skal yde sin kone, hvad han er skyldig til; ligeså også konen manden. 4 Konen råder ikke over sin egen krop, men det gør hendes mand; ligeså råder manden heller ikke over sin egen krop, men det gør hans kone. 5 I må ikke unddrage jer hinanden (undtagen måske, hvis I er enige om det, for en tid for at hengive jer til bøn, og så komme sammen igen, for at Satan ikke skal friste jer på grund af jeres uafholdenhed).

6 Dette mener jeg som en indrømmelse, ikke som en befaling. 7 Jeg ville helst, at alle mennesker var som jeg; men hver har *sin* nådegave fra Gud, én sådan, en anden sådan.

8 Med hensyn til de ugifte og enkerne mener jeg, at det rigtige er, at de bliver ved med at være som jeg. 9 Men: Hvis de faktisk ikke er afholdende, skal de gifte sig, for det er bedre at være gift end at fortæres af lidenskab.

10 Med hensyn til de gifte forlanger ikke jeg, men Herren, at en kvinde ikke må skilles fra sin mand 11 (har hun imidlertid allerede gjort det, skal hun blive ved med at være ugift eller også forlige sig med sin mand) og en mand ikke skille sig af med sin kone.

12 Med hensyn til de andre siger jeg, ikke Herren: Hvis en broder har en ikke-troende kone, og hun er indforstået med at bo sammen med ham, skal han ikke skille sig af med hende. 13 Og en kone, der har en ikke-troende mand, der er indforstået med at bo sammen med hende, skal ikke skille sig af med sin mand. 14 For den ikke-troende mand er helliget ved sin kone, og

¹ Min Paulus' breve. Oversættelse, indledninger, noter. Tegninger af Gitte Forsting, København: Gyldendal 1977; se dog noten nedenfor til vers 21. Også i mine noter dér bragte jeg dengang en forståelse, som svarer til den her fremlagte.

den ikke-troende kone er helliget ved broderen (ellers var jeres børn jo urene, men nu er de hellige). **15** Men skiller den ikke-troende ægtefælle sig, får det ske. Broderen eller søsteren er ikke bundet i så fald (på den anden side har Gud indbudt jer til at holde fred). **16** For hvad véd du, kone, om udsigterne til at frelse din mand? eller du, mand, om at frelse din kone?

17 Enhver skal leve sådan, som Herren har tildelt ham, som Gud har indbudt ham. Sådan foreskriver jeg også i alle menighederne. **18** Blev én indbudt som omskåret, skal han ikke lade forhuden drage over. Blev én indbudt uomskåret, skal han ikke lade sig omskære. **19** Omskærelsen er intet, og at være uomskåret er intet, men at holde Guds bud. **20** Enhver skal blive ved med at være sådan, som han blev indbudt.

21 Blev du indbudt som slave, skal det ikke bekymre dig (men har du mulighed for at blive fri, så benyt dig hellere af det²), **22** for den, der er blevet indbudt som slave til at høre Herren til, er Herrens frigivne. På samme måde er den, der er blevet indbudt som fri, Kristi slave. **23** I er købt til en stor pris. I må ikke være slave af mennesker. **24** Enhver skal blive ved med at være sådan, brødre, som han blev indbudt.

25 Om de unge piger: Jeg har intet påbud fra Herren, men fremsætter min mening som en, hvem Herren har vist den barmhjertighed at gøre til sin tillidsmand. **26** Jeg mener her, at dette er det rigtige på grund af den nød, der snart foreligger – at det rigtige for hver enkelt person er at være sådan. **27** Er du bundet til en pige, skal du ikke søge at blive fri; er du blevet fri, skal du ikke søge at få en pige **28** (har du imidlertid allerede giftet dig, har du ingen synd begået, og har den unge pige allerede giftet sig, har hun ingen synd begået; dog vil sådanne komme til at døje i det daglige – jeg vil kun skåne jer).

29 Men det siger jeg, brødre: Tiden er knap. Følgelig må de gifte være, som om de ikke var gift, **30** de grædende, som om de ikke græd, de glade, som om de ikke var glade, de der køber ind, som om de ingenting fik, **31** og de der gør brug af verden, som om de ikke havde nytte af den. For denne verden går til grunde.

32 Jeg ønsker, at I skal være ubekymrede. Den ugifte mand bekymrer sig om det, der har med Herren at gøre, hvordan han kan være Herren til behag. **33** Men den, der gifter sig, bekymrer sig om det, der har med verden at gøre, hvordan han kan være sin kone til behag, og han er splittet. **34** Og den ugifte kvinde såvel som den unge pige bekymrer sig om det, der har med Herren at gøre, om at være hellig, både kropsligt og åndeligt. Men den, der gifter sig, bekymrer sig om det, der har med verden at gøre, hvordan hun kan være sin mand til behag.

35 Dette siger jeg til jeres eget bedste, ikke for at indskrænke jeres frihed, men for at I anstændigt og trofast skal holde jer ufravendt til Herren.

36 Mener én imidlertid, at han netop handler uanstændigt over for sin forlovede, hvis hun bliver for gammel (og sådant må jo ske!), skal han gøre det, han vil; han begår ingen synd. De skal gifte sig. **37** Men den, der står

² I parentesen i vers 21 har jeg forladt min oversættelse 1977: "ja, selv om du kan blive fri, skal du hellere blive ved med at være slave," og har valgt den autoriserede bibeloversættelse af 1992.

fast i sit hjerte og ikke er tvunget, men råder over sin egen vilje og har besluttet i sit hjerte at bevare sin forlovede, vil gøre rigtigt. 38 Altså: Både den, der lader sin forlovede blive gift, gør rigtigt, og den, der ikke lader hende blive gift, vil gøre bedre.

39 En kone er bundet så længe, som hendes mand er i live; men hvis manden sover hen, er hun fri til at gifte sig med den, hun vil – blot det sker i Herren. 40 Men hun er saligere, hvis hun bliver ved med at være sådan, efter min mening; også jeg mener at have Guds Ånd!

Først et par bemærkninger om brevsituationen.

Paulus indleder sin redegørelse med en henvisning til “det, I har skrevet” (vers 1). Det drejer sig om et brev fra den korinthiske menighed til Paulus med en række spørgsmål, som den beder ham svare på. Ikke alle emner, som Paulus tager fat på i Første Korintherbrev, er nødvendigvis svar på spørgsmål i brevet fra korintherne, men nogle er, fx 1 Kor 7,1.25; 8,1; 12,1; måske 16,1.12; se også 11,34, der viser, at Paulus vil vente med nogle af svarene, til han selv kommer på besøg i menigheden. Brevet fra menigheden i Korinth er overbragt ham af en vis Sosthenes, som nu figurerer som medafsender af Første Korintherbrev (1,1) og derfor opholder sig hos Paulus, mens dette brev skrives; han er korinther og må være velkendt af menigheden dér, der har betroet netop ham opgaven at overbringe Paulus brevet med spørgsmålene. At menigheden har skrevet et brev med spørgsmål og sendt Sosthenes til Paulus med brevet, viser dens utålmodighed; åbenbart har Paulus lovet korintherne et besøg (11,34!), men der skulle komme til at gå længe, før besøget blev aflagt – først efter affattelsen og modtagelsen af så vel Første som Andet Korintherbrev.

Dernæst de forskellige kategorier af ægteskabelige og andre forhold, som Paulus opregner – læseren hjælpes på vej af hans egne bemærkninger.

1) mand – kone (vers 2-5). Der skal være tale om ægteskab, ikke om “løse forbindelser”. Der findes ingen antydning af, at Paulus ringeagter ægteskabet eller fraråder det. For skønt han åbenbart selv er ugift og lever seksuelt afholdende (vers 7), anføres ægteskab mellem mand og kone som normaltildfældet, også i den kristne menighed.

2) ugifte (kvinder og mænd) og enker (vers 8-9). De skal helst blive ved med at være ugifte. Men kan de ikke være seksuelt afholdende, skal de gifte sig.

3) skilsmisse mellem ægtefæller (vers 10-11). Må ikke finde sted. Dette forbud henfører Paulus udtrykkeligt til Herren, dvs. Kristus; der må først og fremmest tænkes på Jesusoverleveringen, som finder sit

nedslag i Mark 10,2-12. At henvisningen til Herren er autoritativ og ikke tillader debat, understreges af de efterfølgende tilrettevisninger, hvor Paulus må erkende ikke at have noget Jesusord at henvise til, men fremsætter sin egen mening (vers 12 og 25). Det virkelig overraskende i ordene om skilsmisse er imidlertid ikke selve henvisningen til skilsmisseforbudet i Jesusoverleveringen, men derimod det forhold, at Paulus' hedningekristne menighed i Korinth åbenbart ikke har hørt om dette forbud før nu ved læsningen af Første Korintherbrev! Paulus skriver jo, at hvis en kone allerede (dvs. før modtagelsen af brevet) har skilt sig fra sin mand, skal hun ikke tænke på at gifte sig med nogen anden mand, men forblive ugift eller forlige sig med sin mand og genoptage samlivet med ham; tilsvarende gælder for en mand (vers 11). Det betyder at spørgsmålet om skilsmisse ikke har været aktuelt ved menighedens grundlæggelse, men først er blevet det siden hen.

4) blandede ægteskaber (vers 12-16). Mens forbudet mod skilsmisse kun kan være forpligtende for ægtefæller, som begge er Kristustroende (vers 10-11), er Paulus langt mere forstående i de tilfælde, hvor kun den ene ægtefælle er Kristustroende, den anden ikke. Dels kan han af gode grunde ikke hindre, at den ikke-troende ægtefælle, som ikke påvirkes af et kristent skilsmisseforbud, i givet fald lader sig skille; dels synes Paulus at holde en dør åben for den mulighed, at den kristne part i et sådant blandet ægteskab, trods skilsmisseforbudet, dog skiller sig fra sin ikke-troende ægtefælle. Diskussionen peger hen på en ret ny menighed, hvori dagliglivets praksis endnu ikke er gennemprøvet. At de nævnte ægteskaber først er blevet blandet *efter* deres indgåelse (ved at den ene ægtefælle er blevet kristen), er ikke sagt udtrykkeligt, men det er nærliggende at tænke.

5) og 6) omskærelse – ikke-omskærelse (vers 17-20) og slave – fri (vers 21-24). Den regel eller rettesnor, som Paulus her arbejder sig frem til, går ud på, at hver enkelt Kristustroende helst skal forblive i den status, hvori han eller hun befandt sig ved sin kaldelse, dvs. gift, ugift, enke, i blandet ægteskab, slave, fri, omskåret, ikke-omskåret. "Enhver skal blive ved med at være sådan, som han blev indbudt" (vers 24, jf. vers 17 og 20). Det skal vise sig, at denne regel kun er holdbar i første omgang (vers 25-35), men efter en nærmere betragtning og overvejelse bryder sammen som uanvendelig i den konkrete sammenhæng (vers 36-38).

7) om de unge piger, "jomfruer" (vers 25-38). Afsnittet drejer sig hovedsagelig om dem, men tilsvarende også om de unge mænd (se vers 27-28, 32-33, 36-38). Jeg tager det for en given sag, at ligesom 4)

handlede om blandede ægteskaber, handler 7) om blandede forlovelser, hvor ægteskabet, hvis det indgås, vil blive blandet – en forståelse, jeg ikke mener at have set andetsteds. I første omgang fraråder Paulus indgåelse af sådanne ægteskaber, men tager sig i det og kommer med nye retningslinier. Mens de blandede ægteskaber under 4) åbenbart først *efter* indgåelsen af ægteskabet var blevet problematiske ved, at den ene af ægtefællerne var blevet kristen, men ikke havde været det ved ægteskabets indgåelse, så er de blandede forlovelser under 7) allerede som sådanne problematiske – enten har de unge forlovet sig, skønt den ene part allerede var kristen, eller også er den ene part først blevet kristen efter forlovelsen.

For hvordan skal de unge mennesker forholde sig? Skal de gifte sig eller lade være? Endnu mange år senere var problemet velkendt i kristne menigheder. Således skrev Ignatios omkr. 110 e.Kr. i slutningen af sit brev til menigheden i Smyrna om "jomfruerne, de såkaldte enker": "Jeg sender hilsen til mine brødres hjem med hustruer og børn, og til jomfruerne, de såkaldte enker" (Smyrna 13,1).³ Det er formodentlig præcis den samme kategori, der også er tale om hos Paulus.

I den første, længere del af besvarelsen af menighedens spørgsmål om blandede forlovelser (vers 26-35) råder Paulus til, at sådanne forlovelser ikke fører til ægteskab, jf. reglen fra før om at forblive i den status, man havde, da man blev kaldet. Han henviser til, at tiden er knap, og at denne verden snart går til grunde – altså en eskatologisk begrundelse. Men der er også en anden begrundelse: at sådanne blandede ægteskaber, som vil kunne undgås, hvis ægteskabet ikke indgås, vil få besvær i det daglige (vers 28).

Til sidst kommer Paulus på den tanke, at et brudt ægteskabsløfte i den ikke-kristne omverdens øjne sandsynligvis vil blive betragtet som uacceptabelt ("uanstændigt": vers 36) og derfor nok må frarådes. Dvs., at reglen om at forblive i den status, den pågældende havde ved sin kaldelse (vers 17, 20, 24), er forladt; det svarer også til, at Paulus må erkende, at en kristen, der er forlovet med en ikke-kristen, ingen synd begår ved at have giftet sig (vers 28). Det er tydeligt, at Paulus går på kattepoter. De kristne menigheder må ikke komme i vanry i den ikke-kristne omverden.

Om genægteskab (vers 39-40). Spørgsmålet er åbenbart kun aktuelt for kristne enkers vedkommende, ikke for kristne enkemænd. I grun-

³ Fx i: Niels Jørgen Cappelørn/Niels Hyldahl/Bertil Wiberg (red.), *De apostolske Fædre i dansk oversættelse med indledninger og noter*, København: Det danske Bibelselskab 1985, s. 147.

den har Paulus allerede tidligere berørt og besvaret spørgsmålet (i vers 8-9). Men nu præciserer han, efter redegørelsen for blandede ægteskaber og forlovelser (vers 12-38), at en kristen enke godt kan gifte sig igen, men kun, hvis det er med en kristen: "blot det sker i Herren" (vers 39).

Vi véd ikke, hvordan den korinthiske menighed har reageret på Paulus' anvisninger om ægteskabsforhold osv. i brevet, den modtog fra ham. Men det er sandsynligt, at den er blevet overrasket over forbudet mod skilsmisse, som den ikke har kendt eller vidst besked med, før brevet kom, og som Paulus og andre forkyndere ikke har nævnt ved grundlæggelsen af menigheden. Men skilsmisseforbudet har jo historisk sat sig igennem i de kristne menigheder og vel derfor også i den korinthiske. Hvad de blandede forlovelser angår, hvor Paulus' grundholdning er den, at de ikke bør føre til ægteskaber, véd vi heller ikke, hvordan menigheden – og de unge folk selv – har reageret. Men af Ignatios' omtale af "jomfruerne, de såkaldte enker" et halvt århundrede efter Paulus ses det, at anvisningen ikke har været uden virkning.

Betragtninger vedrørende Filons antropologi*

1. Indledning

Det vil formodentlig ikke overraske, at min tilgang til Filons antropologi er nytestamentlig, nærmere bestemt paulinsk, og har med min beskæftigelse med eksegesen af Første (og Andet) Korintherbrev at gøre. Det må altså med det samme understreges, at jeg ikke har undersøgt Filons menneskeopfattelse for dennes egen skyld, men med det bestemte formål derigennem at komme til en bedre forståelse af Paulus' anliggende i hans korinthiske korrespondance.

Det skal yderligere understreges, at min optagethed af problematikken væsentligst har været bestemt af en historisk interesse – nemlig i at få fastlagt, hvilket forhold Paulus befandt sig i til den af ham selv og hans medarbejdere grundlagte menighed i Korinth. At få fastlagt det historiske forløb, ja, måske ligefrem at få det kortlagt, stod for mig som noget afgørende, når det gjaldt om at forstå de yderst vanskelige breve, som Paulus havde skrevet til sin korinthiske menighed.

For længst er den tid forbi, da Tübingerskolens forståelse herskede og antitesen til Paulus blev set i den såkaldte "judaistiske" modbevægelse med den jerusalemitiske urmenighed som udgangspunkt og urapostlene dér som initiativtagere. Selv med betydelige modifikationer lader denne opfattelse sig næppe nok gennemføre, når det drejer sig om Paulus' galatiske menigheder i det indre af Lilleasien. Men den lader sig slet ikke gennemføre, når det drejer sig om Korinth.

Modsætningen mellem Paulus og hans korinthiske menighed, som den afspejler sig i de to breve, lader sig heller ikke forklare gennem en henvisning til kulturelle og sociale forhold i provinshovedstaden ved det 1. århundredes midte. Vi har hørt mere end rigeligt om de tusinder af tempelskøger, der havde deres erhverv i byen, og den moralske fordærvethed, som Korinth var bekendt eller berygtet for, forklarer heller intet – eller så godt som intet – når brevene skal forstås. Krisen,

* Opr. foredrag under hellenismeinitiativet oktober 1993; siden hen trykt i: Per Bilde/Troels Engberg-Pedersen/Lise Hannestad/Jan Zahle (red.), *Jødedommen og hellenismen* (Hellenismestudier 9), Århus: Aarhus Universitetsforlag 1995, s. 26-42. Med | angives sideskift heri. Se også mit bidrag: "Paul and Apollos. Exegetical Observations to 1 Cor. 3,1-23", i: Per Bilde/Helge Kjær Nielsen/Jørgen Podemann Sørensen, edd., *Apocryphon Severini presented to Søren Giversen*, Århus 1993, s. 68-82.

som Paulus befandt sig i, da han skrev brevene, bestod ikke i | forhold til byen, men i forhold til den menighed, han selv havde grundlagt.

Og vel at mærke: det var en krise, der først var opstået, efter at Paulus havde forladt menigheden. Splittelsen i menigheden, som *1 Kor.* taler om, og som havde givet sig udslag i fremkomsten af "partier" (*1 Kor.* 1-4), havde først fundet sted *efter* Paulus' og hans medarbejders bortrejse. Af disse "partier" var det såkaldte Apollos-parti utvivlsomt det mest indflydelsesrige. "Jeg plantede, Apollos vandede," skriver Paulus i *1 Kor.* 3,6 og tilkendegiver dermed også den kronologiske rækkefølge af hans egen og Apollos' virksomhed i den korinthiske menighed. Det svarer godt til oplysningerne om Apollos i Apostlenes Gerninger 18,24-28, hvor det – efter afslutningen af beretningen om Paulus' ophold i Korinth – siges, at Apollos var en jøde fra Alexandria, var veltalende og bevandret i Skrifterne (dvs. LXX, Septuaginta), var brændende i ånden, kendte til alt vedrørende Jesus, men – besynderligt nok – kun kendte Johannes Døberens dåb; han var kommet til Efesos og blev nu – hedder det noget påfaldende – yderligere instrueret i den kristne lære af det jødiske, kristne ægtepar Aquila og Priscilla og blev, da han blev opfordret dertil, med anbefalingsbreve sendt til Korinth, hvor han så udfoldede sig som en ivrig skriftfortolker. Der er ingen tvingende grund til at tro, at forfatteren til *Ap.G.* har vidst andet og mere om Apollos end det, han har kunnet læse og slutte sig til af *1 Kor.*; i én, væsentlig henseende stemmer forfatteren fuldstændig overens med Paulus selv: Paulus og Apollos har ikke opholdt sig i Korinth på samme tid, og det var ikke Paulus, der sendte Apollos til Korinth. Bortset fra oplysningen om Apollos' alexandrinske herkomst, som ikke udtrykkeligt findes hos Paulus, bekræftes skildringen til fuldkommenhed af Paulus' *1 og 2 Kor.*: dels får vi at vide, at Apollos og hans medarbejdere – for selvfølgelig kom han ikke alene – var af jødisk herkomst (*2 Kor.* 11,22 f.), dels får vi indtrykket af, at Apollos i grunden slet ikke var kristen, men var en visdomslærer og skriftfortolker, en "skriftklog" (jfr. *1 Kor.* 1,20).

Som sagt var min tilgang til problematikken historisk. En redegørelse for forholdene, hvorunder Paulus' korinthiske korrespondance blev til, viste omfanget og dybden af den krise, Paulus befandt sig i: Apollos' virksomhed i Korinth havde ført til en betydelig udvidelse af den oprindeligt paulinske menighed med nye folk, som ikke kendte noget som helst til Paulus, men kun anerkendte Apollos som deres mand. Paulus var – for at udtrykke det på den måde – foreløbig lukket ude fra sin egen menighed, og før han gennem sine breve (unægtelig en svag position!) havde genvundet kontrollen over menigheden eller,

hvis den ikke underordnede sig, havde fået Apollosfløjen fjernet, kunne Paulus ikke vove at tænke på at indfinde sig personligt igen. Læst således viser den korinthiske | korrespondance, at situationen var overordentlig dramatisk og stod længe på.

Men hvad var der på færde? Hvad var det, Apollos havde bragt til Korinth? Og hvordan var hans menneskesyn? Det syntes Filon at kunne sige noget om.

Selvsagt er der ingen, der forestiller sig, at Paulus har studeret Filon, selv om der kronologisk ikke er noget i vejen for, at han havde kendt og læst hans skrifter. Alligevel har flere Paulusfortolkere – bl.a. Karl-Gustav Sandelin, Gerhard Sellin, Simone Pétrement og Henrik Tronier¹ – peget på Filon, når det drejede sig om at forstå 1 og 2 Korintherbrev. Der foreligger her to grundpositioner angående forholdet Filon – Paulus. De to grundpositioner vedrører spørgsmålet om, hvorvidt Apollos skal tænkes med eller ikke, når forholdet Filon – Paulus skal forstås.

(1) Tænkes Apollos *ikke* med (således f.eks. hos Sandelin og Tronier), består forholdet Filon – Paulus i en ensartet tænkning: ikke, at der er identitet til stede, men begge har en *dualistisk* måde at tænke på, som oven i købet forstærkes ved, at de begge argumenterer *diairetisk*, og dette sammenfald skyldes “tidsånden” – hos begge etableres den rette erkendelse i kraft af åndens eller logos’ virke, der igen forankrer den indsigtsfulde i åndens eller logos’ transcendens; hos Filon bliver Israel det hermeneutiske forum for sand visdom, hos Paulus tilsvarende menigheden, der til gengæld – netop ved sin hermeneutiske beskæftigelse med Skrifterne – distancerer sig fra Israel og selv bliver det sande Israel. Der er imidlertid den betydelige forskel at notere, at Filon med sin dualisme og diarese ikke frigør sig fra fænomenernes/Skrifternes kun tilsyneladende betydning, men ved deres hjælp *begrebsligt* vil nå til en dybere, tidløs indsigt i virkeligheden,

¹ Simone Pétrement: *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris 1984 = *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism*, London 1991; Karl-Gustav Sandelin: *Wisdom as Nourisher. A Study of an Old Testament Theme, its Development within Early Judaism and its Impact on Early Christianity* (Acta Academiae Aboensis, Ser. A, Vol. 64, nr. 3) Åbo 1986; Gerhard Sellin: “Das Motiv der zwei Urmenschen im Rahmen der Anthropologie, Ontologie und Soteriologie Philos”, i samme: *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 138), Göttingen 1986, s. 95-171; Henrik Tronier: *Transcendens og transformation i Første Korintherbrev* (Tekst & Tolkning. Monografier udgivet af Institut for Bibelsk Eksegese, 10), København 1994.

mens Paulus opererer med en så stor modsætning mellem det tilsyneladende og det virkelige, at der bliver tale om to *rumligt* adskilte verdener, hvor adskillelsen først ophæves ved tidernes ende.

Vanskeligheden er den, at det ikke er til at begribe, hvordan Paulus' korinthiske menighed – eller i det mindste dele af den – er kommet til at indtage en efter alt at dømme rent filonisk holdning, som Paulus må vende sig kritisk imod, når denne holdning må formodes at være blevet formidlet af ingen anden end Paulus selv.

(2) Tænkes Apollos med (således f.eks. hos Sellin), består forholdet Filon – Paulus i en forskelligartet tænkning: ikke, at modsætningen er så stor, at de to parter ikke kan *forstå* hinanden, men modsætningen er dog så stor, at et forlig ikke er muligt. Det drejer sig netop om splittelsen i menigheden med fremkomsten af et Apollos-parti og dermed med fremkomsten af en ny antropologi, | et nyt menneskesyn, med tydeligt elitistiske træk. Over for Paulus' hævde af åndens enhed, med alles delagtighed i den ene og samme logos, står den af Apollos påvirkede fløj af pneumatikere, som ved deres blotte tilstedeværelse truer de andres eksistensberettigelse.

Vanskeligheden er den, at vi kun har et indirekte kendskab til Apollos' filosofi. Til gengæld kender vi Filons. Det er derfor, hans antropologi skal omtales her.

2. Filons antropologi

Især i to skrifter har Filon udarbejdet sine antropologiske forestillinger: i *De opificio mundi* og i *Legum allegoriae* I-III.² I begge tilfælde kommer han udførligt ind på *1 Mos.* 1,27 og 2,7, der som bekendt hører hjemme i, hvad vi er vant til at kalde henholdsvis den første og den anden skabelsesberetning. Der er imidlertid betydelige forskelle mellem de antropologiske udredninger i de to skrifter: i *De opificio mundi* fremkommer Filon med en kosmologi, mens det først er i *Legum allegoriae*, han giver en allegorisk udlægning af menneskets tilblivelse.

Fremstillingen i *De opificio mundi* såvel som forholdet mellem denne og fremstillingen i *Legum allegoriae* er yderst kompliceret.

² Hvad Filon-tekster angår, henviser jeg til: *Philo. With an English Translation*, edd. F. H. Colson etc., I-X + Supplementary Volumes I-II (Loeb Classical Library), Cambridge (Mass.) 1929-1962; *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, edd. Leopold Cohn etc., I-VII, 2. Aufl., Berlin 1962-1964 (bind VII dog første gang udgivet 1964). Se også Willy Theiler: "Anthropologie I: der Mensch physisch" og "Anthropologie II: der Mensch ethisch" (i: "Sachweiser zu Philo"), i: *Philo von Alexandria*, VII, Berlin 1964, s. 404-408 og 408-411.

Disse problemer skal jeg her ikke komme ind på, men holde mig til, hvad jeg må anse for at være hovedsagen. Ifølge *De opificio mundi* handler *I Mos.* 1,27 om skabelsen af ide-mennesket, selve mennesket som ide, mens *I Mos.* 2,7 handler om dannelsen af det faktiske, empiriske menneske (*De op.* 134ff.). For så vidt findes der hos Filon her det grundmønster, at menneskets tilblivelse så at sige sker i to etaper – først skabes modellen, typen, ideen, derpå det menneske, der hører til i den materielle verden. Det er den velkendte Filon; han fremstiller forholdet på den måde, vi næsten forventer, og han får, uden udtrykkeligt at sige det, snildt gjort rede for, at der findes to skabelsesberetninger.

De opificio mundi er kosmologisk og rationel i sit sigte; bl.a. skal det påvises, hvor latterlig den forestilling er, der i tilsyneladende overensstemmelse med *I Mos.* 1 – den såkaldte første skabelsesberetning – vil hævde, at Gud skabte verden og alt, hvad der er i den, i løbet af seks dage. Derimod er fremstillingen i *Legum allegoriae* allegorisk og i sit sigte i grunden ikke ude på at sige, hvordan mennesket blev til, men vil snarere fortælle, hvad mennesket er for en størrelse, og hvad der bliver, eller kan blive, af mennesket.

I *De opificio mundi* forholder de to urmennesker sig simpelt hen til hinanden som model eller type til afbillede eller efterligning. *I Mos.* 1,27 drejer | sig om prototypen, *I Mos.* 2,7 om protoplasten, Adam. Der er ingen explicit, men nok en implicit soteriologisk binding mellem ide-mennesket og Adam: i og med dannelsen af protoplasten får Adam også del i den guddommelige ånd: “og Gud dannede mennesket af ler, som han tog fra jorden, og blæste livsånde ind i dets ansigt” (*I Mos.* 2,7). Derved er Adam, protoplasten, principielt blevet udødelig, og aldrig har der eksisteret noget enkelt menneske, der i alle henseender var så fuldkomment som netop protoplasten Adam. Mennesket blev, som det hedder, på én gang dødeligt og udødeligt – i henseende til legemet dødeligt, men i henseende til forstanden udødeligt (*De op.* 135). Som prototypen, således protoplasten. Først med syndefaldet og den deraf følgende depravation (jfr. Poseidonios) kom dødelighed og ondskab ind i menneskeslægten. Om man med Gerhard Sellin kan hævde, at der i forbindelse med den udformning af antropologien, vi finder i *De opificio mundi*, slet ikke er tale om nogen dualisme,³ lader jeg stå hen – som stående midt mellem den med guddommelig ånd udrustede sjæl og legemet har det første menneske dog i det mindste muligheden for at vælge mellem en åndelig og en jordisk eksistens;

³ Se ovenfor, note 1.

det kan man godt kalde for dualisme, og en tre-delning mellem *pneuma/nous*, *psychê* og *sôma/sarx* synes derfor at aftegne sig allerede her. Det er ikke ligegyldigt. Dertil kommer det formodentlig indlysende, at ideernes verden over for fænomenernes verden, som Filon forudsætter, i sig selv må gælde for at være dualisme.

I *Legum allegoriae* står vi over for en antropologi, som ganske vist har træk fælles med den i *De opificio mundi*, men alligevel adskiller sig stærkt derfra. Der tages udgangspunkt i det samme skriftsted som i *De opificio mundi*, nemlig 1 Mos. 2,7: "Og Gud dannede mennesket af ler, som han tog fra jorden, og blæste livsånde ind i dets ansigt, og mennesket blev til en levende sjæl" (*Leg. All.* I, 31). Men så hører ligheden med *De opificio mundi* tilsyneladende også op. For i *Legum allegoriae* fortsætter Filon med følgende udsagn:

Der findes to slags mennesker (*ditta anthrôpôn genê*): det ene er et himmelsk menneske, det andet et jordisk. Det himmelske (menneske) er, eftersom det er skabt efter Guds billede, aldeles uden lod i forgængelig og jordisk substans (*ousia*), det jordiske (menneske) derimod er oprettet af et spredt stof, som (Skriften) har kaldt "ler". Derfor hedder det ikke, at det himmelske (menneske) er "dannet"; det er derimod "præget" efter Guds billede, mens det jordiske (menneske) er "noget dannet" af Kunstneren, men ikke noget skabt (*Leg. all.* I, 31). |

Jfr. siden hen, i en slags sammenfatning:

Vi finder altså to naturer (*physeis*), skabte og dannede, og af Gud skarpt skåret, den ene i sig selv skadelig og mangelfuld og forbandelsesværdig, den anden nyttig og rosværdig, den ene med et falsk, den anden med et ægte præg ... (*Leg. all.* III, 104).

Hvad der her skal lægges mærke til, er hævdelser af, at der findes to slags mennesker, et himmelsk (1 Mos. 1,27) og et jordisk (1 Mos. 2,7). De er vidt forskellige, både med hensyn til oprindelse og med hensyn til substans. Det betyder videre, at der *ikke*, som i *De opificio mundi*, er tale om ide eller prototype over for det empiriske menneske, protoplasten – der tales jo i *Legum allegoriae* udtrykkeligt om to *slags* mennesker, om to menneskeklasser, som, næsten pr. definition, intet har med hinanden at gøre. Angående det himmelske menneske kan det siges, at her forholder Guds billede sig til det menneske, der er skabt og præget efter Guds billede, som ide forholder sig til fænomen, men angående det af jord dannede menneske er der ikke længere, som i *De opificio mundi*, tale om, at det er et afbillede af nogen prototype. Forskellen mellem fremstillingerne i *De opificio mundi* og i *Legum alle-*

goriae bliver her evident, og det kommer om muligt endnu mere til syne, at både det himmelske og det jordiske menneske i *Legum allegoriae* er empiriske størrelser.

Det påfaldende på denne baggrund er nu, at der også hæfter noget uforgængeligt ved den jordiske slags mennesker. Det skyldes igen skildringen i 1 Mos. 2,7, i tilknytning til hvilken tekst det jordiske menneske nu defineres således: "Det må antages, at mennesket af jord er *nous*, som føres ind i legemet, men endnu ikke er blevet ført ind deri" (*Leg. all.* I, 32).

(For god ordens skyld må oversættelsen hos Colson/Whitaker afvises: "mind mingling with, but not yet blended with, body" – rigtig oversættelse derimod hos Heinemann, jfr. Sellin: "den Geist ..., der (gerade) in den Körper eingeführt wird, aber noch nicht eingeführt ist."⁴)

Der er her tale om det jordiske menneske. Også dette menneske kaldes, ligesom det himmelske, altså *nous* – hos Platon betegnelsen for den fornemste del af sjælen. Dette er endnu et vidnesbyrd om, at Filon i *Legum allegoriae* virkelig taler om to slags empiriske mennesker: både det himmelske og det jordiske menneske kaldes *nous*. Denne *nous* hos det jordiske menneske er endnu "nøgen" (*Leg. all.* II, 22 o.a.; sml. 2 Kor. 5,3). Da det er den ene og samme Gud, | der har skabt, henholdsvis dannet det himmelske og det jordiske menneske, er Gud således også Kunstneren bag den *nous*, som det jordiske, men endnu ikke med legeme ikklædte menneske kaldes – til forskel fra de senere gnostikere, for hvem ånd og legeme hidrører fra hver sin guddom, er Filon ikke jøde for ingenting, men fastholder monoteismen.

Om denne jordiske *nous* hedder det nu videre, at den – ligesom den jordiske slags mennesker i det hele taget – er forgængelig:

Men denne jordiske *nous* er i virkeligheden forgængelig, med mindre Gud indblæser i den en kraft af sandt liv (*dynamis alêthinês zôês*). For så "dannes" den ikke mere, men bliver til en levende sjæl, ikke til en uvirksom, uprægelig sjæl, men en sjæl med *nous* (*noera*) og virkelig levende – for det hedder: "mennesket blev til en levende sjæl" (*Leg. all.* I, 32).

De to sidste citater fra *Legum allegoriae* siger to ting om det jordiske menneske:

(1) Det jordiske menneske er kun for så vidt udødeligt, som det inspireres af Guds ånd (*empneuseie* – altså *pneuma*!), jfr. Sellin: "Der

⁴ Se ovenfor, note 1 og 2. Colson/Whitaker, *Philo*, I, s. 167. Heinemann, *Philo*, III, s. 26 f., jfr. Sellin, s. 104, n. 89.

Nous ist nur dann unsterblich, wenn Gott ihm die Kraft wahren Lebens eingehaucht hat.”⁵ Bemærk, at der i hovedsætningen findes præsens indikativ, mens bisætningen er en *casus potentialis* med optativ i aorist.⁶

(2) Denne *inspiration*, hvorigennem det jordiske menneske har mulighed for at blive pneumatiker, at blive udødeligt – nemlig ved, at dets egen, forgængelige *nous* så at sige fortrænges af den guddommelige *pneuma* – finder sted, endnu inden menneskets *nous* er blevet ført ind i legemet; sml. Paulus, som jo også hævder, at kød og blod ikke kan arve Guds rige (1 Kor. 15,50).

I tilknytning til tilblivelsen af det jordiske menneske, der således stilles frelse i udsigt, drøfter Filon fire spørgsmål (Leg. all. I, 33-42): (1) hvorfor Gud har agtet den jordiske og efter et legeme higende *nous* værdig til at få del i Guds ånd, *pneuma*, når noget tilsvarende i det mindste ikke udtrykkeligt siges i Skriften om den himmelske *nous* eller det himmelske menneske, der dog er skabt efter Guds ide og billede; (2) hvorfor det hedder “indblæst”; (3) hvorfor det | hedder “i dets ansigt”; og (4) hvorfor der tales om *pnoë*, ikke om *pneuma*, når Skriften dog taler om, at “Guds *pneuma* svævede over vandet” (1 Mos. 1,2). Af disse fire spørgsmål skal jeg her kun gå ind på det første og det sidste – de viser sig hurtigt i grunden at handle om ét og samme problem.

Det første spørgsmål om, hvorfor Gud giver sin ånd til det jordiske menneskes *nous*, besvares med to overvejelser.

(a) Gud giver i sin gavmildhed gerne til alle – det lyder næsten som 1 Tim. 2,4: “Gud vil, at alle mennesker skal frelses og komme til sandhedserkendelse.” Nok så væsentligt er det, at Filon i denne sammenhæng fremhæver, at Gud netop også skænker sine goder til dem, der ikke er fuldkomne (*teleioi*, Leg. all. I, 34). Men det betyder – for at hente et par senere steder ind til belysning heraf – at det jordiske menneske, hvis tilblivelse der er tale om i teksten, ikke er det fuldkomne, men derimod “den *nous*, som hverken er ond eller god, men midtvejs” (Leg. all. I, 95), med andre ord: det menneske, der som Adam og Eva før syndefaldet endnu er “nøgent”, for præcis sådan tyder Filon siden hen Adams og Evas nøgenhed: som *nous*, der endnu

⁵ Sellin (se ovenfor, note 1), s. 104, n. 95.

⁶ Heinemann, *Philo* (se ovenfor, note 2), III, s. 27, oversætter her, som om der var tale om en *casus irrealis*: “Dieser Geist wäre ... vergänglich, wenn Gott ihm nicht die Fähigkeit wahren Lebens einhauchte” – det ville imidlertid betyde, at det jordiske menneskes, Adams, *nous* var udødelig, men det hedder jo udtrykkeligt, at den er – *estin!* – forgængelig.

ikke er bundet til legemet (*Leg. all.* II, 22. 53 ff.). De fuldkomne, *teleioi*, repræsenterer til forskel herfra det himmelske menneske, pneumatikeren.

(b) Desuden henviser Filon til, at kun ved åndens hjælp kan mennesket gøres ansvarligt, for uden at være "indblæst det sande liv" (*Leg. all.* I, 35; jfr. 32: "en kraft af sandt liv") ville det jordiske menneske ikke have noget begreb (*ennoia*) om dyden og det gode.

Hvad angår det fjerde og sidste spørgsmål om, hvorfor der tales om *pnoë* og ikke om *pneuma*, har Filon i grunden besvaret det i og med, at han stiller det. I teksten tales der faktisk om *pnoë* (*I Mos.* 2,7), ikke om *pneuma*. Og Filon gør gældende, at der er forskel på *pnoë* og *pneuma*, der er forskel på "ånde" og "ånd": "ånd" har kraft og styrke, mens "ånde" er ligesom en fredelig og mild luftning. "Ånden" har kraft og styrke – det minder om de stærke i Korinth! Vigtigere er selvfølgelig, at Filon i denne sammenhæng også taler om og sammenligner med det himmelske menneske, eller som han her udtrykker sig: "den *nous*, der er skabt efter billedet og ideen" (*Leg. all.* I, 42; jfr. *I Mos.* 1,27). Om denne himmelske *nous* siges det, at den har fået del i (Guds) *pneuma* – mens den jordiske *nous* altså kun har fået del i Guds *pnoë*. Det betyder, at Filon her tilkendegiver, hvad Skriften efter sin bogstav ellers syntes at udelukke (*Leg. all.* I, 33), at den himmelske *nous* selvfølgelig har del i Guds ånd, og det i fuldt omfang. Det himmelske menneske er således pr. definition pneumatiker, mens det jordiske menneske kun har muligheden for at blive det. |

Som enhver Filon-læser vil vide, skal man ikke forvente nogen absolut konsekvens i terminologisk og i berebsmæssig henseende. Det er således allerede uklart, om den jordiske *nous*, der endnu før sin indgang i legemet får indblæst *pnoë zôês* af Gud, så at sige kan "fortryde" og undlade at lade sig indfange af legemet, hvorved en sådan jordisk *nous* med det samme ville blive til et himmelsk menneske, en pneumatiker, der i fuldt omfang besidder Guds *pneuma*. Det er dog næppe Filons tanke. Det er i det hele taget uklart, hvornår Filon med sine udsagn mener at ytre sig ontologisk, og hvornår han "kun" udtrykker sig metaforisk. Formodentlig er han sig ikke klart bevidst, hvornår der er tale om det ene, og hvornår der er tale om det andet. Med betydelig ret skriver Sellin: "Philos Allegorese ist nicht einfach chiffrenhaft-symbolisch, sondern metaphorischer Ausdruck einer durch Sehnsucht nach der Transzendenz ausgezeichneten Frömmigkeit."⁷

⁷ Sellin, s. 169.

Denne mangel på stringens kan også få Filon til at tale om en helt tredje slags mennesker. Det sker således i en senere tekst i *Legum allegoriae*, hvor Filon skriver følgende:

Men der findes en endnu fuldkommnere og renere *nous*, indviet i de store hemmeligheder, som ikke erkender årsagen (*to aition*) ud fra det, der er blevet skabt, ligesom det blivende ud fra skyggen, men ser hen over det, der er blevet skabt, og får et virksomt indtryk (*emphasis*) af Ham, der er uskabt, så at han fra Ham begriber både Ham og Hans skygge – hvad der [som tidligere omtalt] var det samme som at begribe både logos og denne verden (*Leg. all.* III, 100).

Der er i denne tekst i grunden tale om Moses selv, der som pneumatikeren *par excellence* har direkte og umiddelbart indblik i ideernes verden. Samtidig illustrerer teksten – om end kun i et glimt – den diairetiske erkendelse: i én sammenfattende, tidløs skuen at komme til begribelse af selve årsagen og af alt det, som årsagen er årsag til. I *logos* er det hele indesluttet, og i fænomenernes verden kommer det til udfoldelse – men kun at tage sit udgangspunkt i fænomenernes verden ville ingen steder føre hen; først indsigten i det, der ligger bag fænomenerne, fører til erkendelse, fører til “indvielse i de store hemmeligheder”. Hos Karsten Friis Johansen forklares den diairetiske metode med udgangspunkt hos Platon således:⁸

Den procedure, der benyttes – delemetoden eller *diairesis*-metoden (*diairesis*: deling) – er annonceret i *Phaidros*. Den består i, at dialektikeren gennem en ubestemt mangfoldighed af data – fænomener eller uafklarede begreber – finder én overordnet idé, som han underdeler efter bestemte regler i overensstemmelse med naturens egen inddeling. I sin grundstruktur er det en hierarkisk inddeling, der har været gængs helt op til vore dages klassifikationssteori, og som er velkendt fra fx botanik, zoologi og biblioteksklassifikation. I moderne terminologi vil man sige, at en given mængde opdeles i delmængder ved hjælp af successive inddelingskriterier, således at der fremkommer et system af klasser, der er inkluderet i overordnede klasser. Det traditionelle synspunkt – og Platons – derimod er, at det er begreber, der opdeles. Med skolastisk terminologi kaldes det overordnede begreb *genus* (slægt); det deles i flere eller færre trin af *subgenera*, indtil man når det “udelelige” begreb, *infima species* (den nederste eller sidste art), der kun er overordnet over individer, og inddelingskriteriet, som ikke må være indeholdt i et overordnet genus, kaldes *differentia specifica* (den forskel, der “skaber” species). Klassiske krav til en hierarkisk inddeling er, at den på hvert trin skal være exhaustiv, således at subgenera eller species har samme

⁸ Karsten Friis Johansen: *Den europæiske filosofis historie*, I, Antikken, København 1992, s. 290 f.

extension som genus, og at den skal være eksklusiv – det vil sige, at subgenera eller species gensidig udelukker hinanden, således at man på hvert trin ideelt set kun bør dele binært, i to kontradiktoriske begreber (dichotomiprincippet). Et moderne klassifikationssystem vil som oftest være en konstruktion med henblik på et fastlagt formål; for Platon derimod skal delingen følge naturens fatiske struktur, hvad der selvfølgelig skærper kravene. Det indebærer, at der i princippet ikke bør opstilles konkurrerende inddelinger.

Teksten i *Legum allegoriae* III, 100 skal imidlertid næppe forstås sådan, at Filon nu introducerer en tredje slags mennesker. Filon har selv her, langt inde i 3. bog af *Legum allegoriae*, ikke fjernet sig fra talen om de to slags mennesker (se så sent som *Leg. all.* III, 104, citeret foran). I virkeligheden er der vel fortsat tale om det himmelske menneske eller den himmelske *nous*, om end i exceptionel forstand. Alligevel kan der være noget rigtigt i at hævde, at Filon opererer med tre slags mennesker – jfr. *De opificio mundi*:

(1) Det himmelske menneske, f.eks. Moses, Isak, eller Jakob efter kampen med englen, hvor Jakob får tilnavnet “Israel”, “den, som ser Gud” (*1 Mos.* 32,29) – det er pneumatikeren, der har umiddelbart indblik i ideernes verden;

(2) Det jordiske menneske, der giver agt på sin besiddelse af Guds *pnoë* og derfor frigør sig – om end med besvær – fra den materielle verden; det er asketen, f.eks. Jakob før kampen med englen, den svage, der ikke er i besiddelse af Guds fulde *pneuma*, men kun har Guds stille *pnoë*; og

(3) Det jordiske menneske, der helt fortaber sig i det materielle og allerede før den fysiske død er et dødt menneske, er blevet helt og aldeles *sôma*.

Også i en anden henseende kan der påpeges en vis mangel på konsistens hos Filon. Som vi har set, var det himmelske menneske jo blevet skabt efter Guds ide og billede. Der er altså udtrykkeligt gjort skel mellem ideen, *logos*, og det himmelske menneske, der er skabt med *logos* som forbillede, men ikke er identisk dermed. Men siden hen, hvor han endog udtrykkeligt genoptager talen om de to slags mennesker (*Leg. all.* II, 4), kan Filon skrive, at

... det er heller ikke godt for det menneske, der er skabt efter billedet [*1 Mos.* 1,27!], at være alene, for det stræber efter billedet; for Guds billede er forbillede (*archetypos*) for andre, og enhver efterligning længes efter det, det er en efterligning af, og anbringer sig sammen med det (*Leg. all.* II, 4)

– men dermed har Filon jo næsten ophævet skellet mellem forbilledet (ideen) og efterligningen (det himmelske menneske) og gjort det

himmelske menneske til selve ide-mennesket – hvilket var den forståelse, Filon havde bragt til udtryk i *De opificio mundi* 134ff., hvor ide-mennesket (*I Mos.* 1,27) var forbilledet for tilblivelsen af jord-mennesket (*I Mos.* 2,7).

Med andre ord: forskellen mellem fremstillingerne af antropologien i *De opificio mundi* og i *Legum allegoriae* er til syvende og sidst måske ikke så stor, som f.eks. Gerhard Sellin vil hævde. Nok er der markante forskelle, men de skyldes, at Filon i *De opificio mundi* har til hensigt at give en kosmologisk fremstilling af verdens og menneskets tilblivelse, mens han i *Legum allegoriae* er optaget af de antropologiske aspekter. Og hvad antropologien angår, ligger det ham på sinde at få fastslået, at *der findes to slags mennesker* – det himmelske menneske og det jordiske menneske. For at det ikke skal bero på en blind skæbne, om det enkelte menneske er “himmelsk” eller “jordisk” – hvad der ville | være en på alle måder, også etisk betragtet, håbløs antropologi at fremføre – er der en gudgiven mulighed også for det jordiske menneske for i det mindste at nærme sig det himmelske menneskes status.

På denne måde anskuet er antropologien i *Legum allegoriae* trods alt mere menneskelig, end den ved en første betragtning kan tage sig ud. Men misantropisk må den vistnok under alle omstændigheder siges at være. Det kan så igen hænge sammen med Filons jødiske selvforståelse: set ud fra hans jødiske ståsted må langt den største del af menneskeheden befinde sig under almindeligt menneskeligt lavmål.

Hvad der imidlertid forekommer mig at være virkelig værd at bemærke, er Filons insisteren på den faktiske, empiriske forekomst af det himmelske menneske, pneumatikeren. Hans skildring af pneumatikeren har givetvis lånt træk fra den stoiske vise, som i alle henseender er uafhængig og fri og ikke undergivet denne verdens vilkår, ja, som er en budbringer fra selve det guddommelige. Filons skildring ville være utænkelig uden denne baggrund. Hans himmelske, fuldkomne menneske omgås jo med ideerne selv, med *logos*, og har den fuldstændige indsigt i alt, selv i det guddommelige, og besidder alle dyder. Den faktiske forekomst af det himmelske menneske – som altså i grunden ikke er et menneske – understreges af en ejendommelig detalje i Filons udlægning af *I Mos.* 2,15, hvor det hedder: “Og Gud Herren tog mennesket, som han havde skabt, og satte det i haven, for at det skulle dyrke og vogte den.” Ifølge Filon drejer det sig *ikke* om det menneske, der var dannet af ler (*I Mos.* 2,7), men om det mennesket, der var skabt efter billedet (*I Mos.* 1,27), for kun dette, forbilledlige menneske kan “plante” og “dyrke” dyderne, mens der-

imod det jordiske menneske drives ud af haven (*Leg. all. I, 53ff.*). Også det himmelske menneske har en plads i Edens have ved siden af det jordiske menneske!

Hvad jeg som afslutning på mit forsøg på at gøre rede for Filons antropologi ønsker at fremhæve, er hans påstand om forekomsten af dette fuldkomne, himmelske menneske, pneumatikeren. Det er især tydeligt i *Legum allegoriae*, men også i *De opificio mundi* understreges det gennem protoplastens, Adams, fulde besiddelse af *pneuma*. Det giver et sådant menneske en autoritet og magt, som er uimodståelig, og selv om Filon også advarer mod overmod og understreger, at indsigten er en guddommelig nåde (*charis*) og gave (*dôrea*), som ikke giver "indehaveren" nogen grund til hybris eller til at blæse sig op – der er nemlig forskel på at modtage (*lambanein*) og at besidde (*echein*), jfr. *1 Kor. 4,6ff.* – så bliver dog ét tilbage: at Filon må have haft grund til en sådan advarsel og fra sine jødiske omgivelser have vidst besked med, at nogle har været | fyldt af selvbevidstheden om at være fuldkomne i erkendelse og dyder og har gjort brug deraf gennem udøvelse af den magt og autoritet, som de i deres fuldkommenhed mente sig berettiget til.

Et spørgsmål melder sig straks: Om det er rimeligt at kalde Filons antropologi gnostisk? Hertil må jeg afgjort svare nej. Nok er der tale om en dualistisk verdensforståelse, og dualismen går også ind i mennesket selv. Først ved frigørelsen fra den materielle verden, ja, fra legemet, bliver der tale om sand indsigt og om fuldkommenhed. Men det er dog den ene og samme Gud, der står bag verdens og menneskets tilblivelse, og den ånd – eller ånde – som mennesket har fået, har det fået netop fra Gud. Hvad der karakteriserer gnosticismen, er imidlertid det forhold, at den materielle verden anses for at være tilvejebragt af en *anden* instans end Gud selv – Gud selv er derved blevet til "le Dieu séparé" (Simone Pétrement⁹). Men det sker typisk først med fremkomsten af gnosticismen i det 2. århundrede, og typisk bliver denne verdens skaber, demiurgen, da opfattet som "jøddeguden", som Det gamle Testamente handler om. Med andre ord: Gnosticismen er formodentlig at betragte som et produkt af den ikke-jødiske kristendom, der i den grad har brudt med jødedom og jødekristendom, at Det gamle Testamente ikke længere anses for at handle om Gud, men om Guds modsætning. Det kan naturligvis overvejes, om der ikke i Filons jødiske omgivelser forekom gnosticisme, hvori altså denne verdens Gud og den himmelske verdens Gud var forskellige guddomsstørrel-

⁹ Se ovenfor, note 1.

ser, og netop Filons store – og besværlige – arbejde med at komme til en forståelse af de gammeltestamentlige skrifter i en “moderne”, af græsk tænkning behersket verden kunne tydes i retning af, at andre jøder i hans omkreds havde opgivet et sådant forsøg og i teologisk henseende var blevet – gnostikere. Men det må i det mindste indtil videre forekomme at være ren spekulation. Gnosticisme er efter min mening næppe forekommet i Alexandria i hele det 1. århundrede.

3. Paulus og den korinthiske menighed

Vender vi herefter tilbage til Paulus’ breve til Korinth, er der to tekstblokke, jeg især vil pege på. Det er *1 Kor.* 1-4 og *2 Kor.* 10-13, altså det første brevets første fire kapitler og det andet brevets sidste fire kapitler. Efter min bedste overbevisning har Paulus hverken skrevet noget brev til korintherne mellem *1* og *2 Kor.* (et såkaldt “mellembrev”) eller aflagt dem noget besøg i tiden, der gik mellem affattelsen af de to breve (et såkaldt “mellembesøg”). Det “tårebrev”, Paulus omtaler i *2 Kor.*, og som han havde skrevet til Korinth, er ganske enkelt vores *1 Kor.*, og det besøg, han har stillet menigheden i udsigt, men udsætter til det | sidste, vil i realiteten blive det første, han aflægger efter grundlæggelsen af menigheden flere år tidligere.

Således forstået kommer optakten til det første og slutningen på det andet af de to breve til at udgøre en stor sammenfatning af hans brev-mæssige henvendelse til korintherne. Det hele får karakter af et ultimatum, og udsættelsen af besøget understreger situationens alvor. Vi står ikke på nogen måde over for et filosofisk-teologisk essay, hvori Paulus skulle have anset det for betimeligt at fremlægge sin mening, endsige lære, skriftligt, men har med to breve at gøre, der er skrevet i en ganske bestemt situation, til en ganske bestemt menighed. Hvordan man deraf kan uddrage et “læresystem” eller en teologi, er en sag for sig.

I *1 Kor.* 1-4 læser vi bl.a. om den *logos*, der er dårskab for verden, men visdom for Gud, ja, *er* Guds visdom, *sophia theou*. Den har Kristus som korsfæstet som sit kendemærke – for jøder en forargelse, for grækere en dårskab. Det betyder imidlertid ikke, at der ikke er tale om en visdom, den er blot ikke “af denne verden”. Og den visdom, der er tale om, gælder ikke alle, men kun de fuldkomne (*oi teleioi*). De fuldkomne er dem, der har Guds ånd, *to pneuma to ek tou theou*.

Hermed er Paulus allerede fremkommet med en række markante udsagn, og de har vel at mærke en filosofisk klingende tone. Vi bemærker forekomsten af både *logos*, *sophia* og *pneuma theou*. På spørgsmålet om, hvem det er, der er *teleioi*, kan svaret hos Paulus kun

være ét: det er de Kristus-troende. Det er også dem, der har fået Guds ånd, og ånden ransager alt, selv Guds dybder. Kun Guds ånd har adgang til det, der vedrører Gud, og netop vi – skriver Paulus – har modtaget ånden fra Gud, for at vi skal komme til erkendelse af det, der er skænket (*ta charisthenta*) os af Gud. “Og netop det” – skriver han videre – “taler vi også om, ikke med ord belært af menneskelig visdom, men med ord, belært af ånden, idet vi tolker (*sygkrinontes*) det åndelige (*pneumatika*) for åndelige mennesker (*pneumatikois*).”

I umiddelbar forlængelse heraf skriver Paulus om “det sjælelige menneske” (*psychikos anthrôpos*), som er uimodtageligt for det, der kommer fra Guds ånd – det er en dårskab for et sådant menneske, og det kan ikke fatte det, for det bedømmes kun åndeligt (*pneumatikôs*). Det åndelige menneske derimod bedømmer alt, men bedømmes ikke selv af nogen.

Videre henvender Paulus sig direkte til korintherne og skriver, at han, da han var hos dem og grundlagde menigheden, ikke kunne tale til dem som til åndelige (*pneumatikoi*), men kun som til kødelige (*sarkinoi*), for de kunne som spæde ikke fordøje fast føde, kun mælk. Hvad værre er: heller ikke endnu – altså da *1 Kor.* skrives! – kan de, for de er endnu kødelige (*sarkikoi*). De har øjensyn- | ligt ikke engang gjort fremskridt. Deres indbyrdes strid og partisplittelse viser, at de “kun” er mennesker (*anthrôpoi*).

Vi har her fået tre antropologiske betegnelser leveret i Paulus-teksten: *pneumatikos*, *psychikos* og *sarkinos/sarkikos*, og det understreges, at de har med antropologien at gøre (“I lever *kata anthrôpon*”, og “er I så ikke kun *anthrôpoi*?”). Der kan på baggrund af redegørelsen for Filons antropologi for mig at se ikke herske tvivl om, at Paulus her i *1 Kor.* – altså ikke dengang, da han grundlagde menigheden – gør brug af en antropologisk terminologi, der havde vundet indpas i den korinthiske menighed i tiden, siden han forlod den, men som ikke er hans egen. For det, Paulus gør gældende, er jo, at der findes tre slags mennesker: pneumatikere, psykikere og sarkikere, og Paulus’ ved hjælp af denne terminologi fremsatte påstand er den, at korintherne – tværtimod deres egen selvforståelse – kun er sarkikere, mens derimod han selv og enhver Kristus-troende, dvs. enhver, der er døbt med den kristne dåb, har Guds ånd og dermed er pneumatiker. Det kommer derfor heller ikke overraskende, at Paulus umiddelbart derefter nævner og omtaler Apollos – som vi véd: Apollos fra Alexandria: “Jeg plantede, Apollos vandede, men det var Gud, der gav væksten.”

Af den resterende del af indledningsafsnittet i *1 Kor.* bliver det klart, at Apollos og hans tilhængere i Korinth slet ikke har nogen fremtidsorienteret forestilling om frelse, som f.eks. Paulus selv som apokalyptiker har det. For Apollos og Apollos-fløjen indebærer fremtiden ikke andet og mere, end hvad nutiden allerede har bragt: at være i besiddelse af den fuldkomne erkendelse og visdom og dermed – som det hedder i overensstemmelse med den filosofiske tradition – at være konger. Det har intet med en “realized eschatology” at gøre, endsige med en forestilling om, at “opstandelsen allerede har fundet sted” (2 *Tim.* 2,18), men er simpelt hen et udtryk for fuldstændig mangel på eskatologi. Til forskel herfra véd Paulus, at Guds kongerige, som aldeles ikke er kommet endnu, ikke afhænger af ord, men af kraft.

Slutningsafsnittet af *2 Kor.*, som også vil blive det, hvormed jeg afslutter denne fremstilling, lærer os Apollos-fløjen nærmere at kende. Ganske vist var Apollos selv rejst tilbage til Efesos, allerede før Paulus skrev *1 Kor.*, men Apollos’ og hans følges autoritative optræden i Korinth har gjort et dybt indtryk på menigheden. Sammenlignet med dem tager Paulus sig ynkelig ud: Paulus er kun stærk i sine breve, men hans personlige fremtræden var svag; hans retoriske begavelse var ikke værd at tale om, og ikke engang underhold ville han tage imod fra menigheden, da han var der, mens Apollos og hans følge – disse “overapostle” – kunne få dem til skjorten, gøre dem til trælle, opæde, hvad de | ejede og havde, tage fra dem, hovmode sig over dem og slå dem i synet. De havde optrådt med anbefalingsbreve – men var Paulus mon blevet anbefalet af korintherne?

De kaldes både “overapostle” og “falske apostle” og “Satans tjenere” – det sidste ikke underligt, eftersom selv Satan kan forvandle sig til en lysets engel. Men mærkværdigt, at Paulus tilsyneladende også kan kalde dem for “Kristi tjenere” – hvordan kan de være *både* Satans tjenere og Kristi tjenere? Det vil fremgå, at de er de heller ikke. I teksten stiller Paulus fire, ikke tre, retoriske spørgsmål og besvarer dem selv, men i sidste og fjerde tilfælde bliver svaret dramatisk anderledes end i de tre første tilfælde: “Er de hebræere? Det er jeg også! Er de israelitter? Det er jeg også! Er de Abrahams afkom? Det er jeg også! Er de Kristi tjenere? Her taler jeg i vanvid: Jeg overgår dem (*hyper ego*)!” Det betyder: De er slet ikke Kristi tjenere, men har kun givet det udseende af at være det.

Som vi har set, skelnede Apollos mellem tre slags mennesker: pneumatikere, psykikere og sarkikere. Paulus erklærer denne skelnen for ugyldig. Med sine egne, af Apollos’ – dvs. Filons – terminologi farvede ord erklærer Paulus de tre slags for i virkeligheden kun at

udgøre én slags: de er alle sammen kun sarkikere. Den Kristus-troende erklæres derimod for at være pneumatiker.

Denne afvisning af Apollos' skelnen har betydningsfulde sociologiske konsekvenser. Apollos' antropologi implicerede tydeligvis en klart elitær sociologi, der omfattede krav om over- og underordning. Paulus' afvisning af denne antropologi betyder, at Apollos og hans tilhængere måtte opgive deres antropologi og underkaste sig Paulus' tanker om, hvad en menighed skulle være, eller forlade menigheden.

NIELS HYLDAHL-BIBLIOGRAFI 1996-2011*

UDARBEJDET AF MOGENS MÜLLER

1996

Evangelierne synoptisk sammenstillet (København: Bibelselskabet 1996) 230 s.

The History of Early Christianity (engelsk udgave af Den ældste kristendoms historie, 1993, 2. oplag 1994), Studies in the Religion and History of Early Christianity 3 (Frankfurt am Main: Peter Lang 1996) 317 s.

Qumran og den ældste kristendom. En kort introduktion og problemorientering, i N. Hyldahl og Thomas L. Thompson (red.), Dødehavsteksterne og Bibelen. Forum for Bibelsk Eksegese 8 (København: Museum Tusculanum 1996) s. 9-16.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 4 (1996): Cullmann, Oscar.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 5 (1996): Didache.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 6 (1996): evangelium; fadervor.

1997

Det Nye Testamente poetiske tekster, i Ole Davidsen (red.), Den poetiske litteratur i Gammel og Ny Testamente. Collegium Biblicum årsskrift 1997 (Århus 1997) s. 34-45.

Anden Makkabærbog, i Det Gamle Testamente Apokryfe Bøger. Prøveoversættelse (København: Det danske Bibelselskab 1997) s. 113-146.

Den nyeste Jesusforskning. TEOL-information. Nr. 16. September 1997, s. 21-24.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 8 (1997): hasmonæere; hedningeapostel; hedningekristne; Hegesippos; Hengel, Martin.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 9 (1997): Hyrkan (jødiske konger); isagogik.

* En bibliografi for årene 1956-1995 findes i Lone Fatum & Mogens Müller, *Tro og historie. Festskrift til Niels Hyldahl. I anledning af 65 års fødselsdagen den 30. december 1995*. Forum for Bibelsk Eksegese 7 (København: Museum Tusculanums Forlag 1996) s. 301-313. Heri manglede under 1977: anmeldelse: H. O. Okkels: Hvad er theologi (1976). PB 67 (1977) s. 401-402.

1998

Gads Bibelleksikon A-K (København 1998). Heri artiklerne: Agrafa; Apollos; Apostel; Baur, Ferdinand Christian; Datering; Didake; Diotrefes; Disciple; Dødsstraf; Euseb; Farisæere; Folkeslag; Forord; Halshugning; Hedningekristne; Hedningemission; Hedninger; Hellenisterne; Indsamling; Judaisme; Judaister; Jülicher, Adolf; Jødekristne; Kajfas; Kalender; Kilikien; Kronologi.

Gads Bibelleksikon L-Å (København 1998). Heri artiklerne: Litterærkritik, Kildekritik. NT; Lysias, Læge, Lægemedler; Lærere; Mehrheitstext; Montanisme; Mål og vægt; Måned, måneder; Nazaræer; Nazaræerevangeliet; Offer. NT; Paulus; Prygl; Præster; Sabbatår; Salome; Schweitzer, Albert; Simon; Soning; Sonoffer, Synopse; Teksthistorie; Thessalonikerbrevene; Thomas' Barndoms-evangelium; Thomasakterne; Thomasevangeliet; Tobiaderne; Tolv, de; Torn (i kødet); Tryfon; Udelukkelse; Undervisning; Urevangelium; Vi-kilden; Wrede, William; Xanthikos; Øje; Øjenvidner.

Kollekten til Jerusalem — sociologiske og teologiske aspekter, i Theodor Jørgensen og Peter K. Westergaard (red.) *Teologien i samfundet. Festskrift til Jens Glebe-Møller* (København: Anis 1998) s. 357-368.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 10 (1998): Jesu lignelser; Johannes; Johannesbrevene; Johannesevangeliet; Judas Makkabæer; Justinus Martyr; Jødekristne; Klemensbrevene.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 12 (1998): Lightfoot, Joseph Barber; Makkabæerbøgerne; Makkabæerne; Mariamme; Markion.

1999

Andet Korintherbrev fortolket. Det Danske Bibelselskabs Kommentarserie (København 1999) 102 s.

Historiesynet i Første og Anden Makkabæerbog, i G. Hallböck og J. Strange (red.), *Bibel og historieskrivning. Forum for Bibelsk Eksegese* 10 (København: Museum Tusculanum 1999) s. 116-127.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 14 (1999): Overbeck, Franz.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 15 (1999): Papias; paulinske breve; Paulus; Peter (apostel).

2000

Gerechtigkeit durch Glauben. Historische und theologische Beobachtungen zum Galaterbrief. *New Testament Studies* 46 (2000) s. 425-444.

Troels Engberg-Pedersen: Paul and the Stoics. *DTT* 63 (2000) s. 267-280.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 16 (2000): Robinson, James M.; Sanders, E.P.

anmeldelse: Stefan Alkier: Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin. DTT 63 (2000) s. 231-232.

anmeldelse: Karl Suso Frank: Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche (1996). Zeitschrift für Antikes Christentum 4 (2000) s. 185-188.

2001

Eksegetiske erfaringer. Bibliana 2 (2000-2001) s. 49-54.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 19 (2001): Timotheus; Tischendorff, Konstantin von; Titus.

2002

Corinthian Gnosis? I Søren Giversen, Tage Petersen and Jørgen Podemann Sørensen (eds.), The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995. On Occasion of the 50th Anniversary of the Nag Hammadi Discovery. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filosofiske Skrifter 26 (Copenhagen: I kommission C.A. Reitzel, 2002) s. 183-188.

Psykologi eller teologi? Noget om Paulus. I Marianne Jelved, Jesper Jespersen, Ebbe Kløvedal Reich og Mikkel Wold (red.), Frisind. Festskrift til Asger Baunsbak-Jensen, 15. april 2002 (Herning: Poul Kristensens Forlag, 2002) s. 147-154.

2003

Kommentar til Paulus' breve til Thessalonika (Frederiksberg: ANIS Forlag, 2003) 170 s.

anmeldelse: Barbara Shellard, New Light on Luke (2003). DTT 66 (2003) s. 155-156.

2004

En ny Paulus? DTT 67 (2004) s. 150-154.

De gammeltestamentlige apokryfer og pseudepigrapher og Qumranteksterne. Collegium Biblicum Årsskrift 2004 (2004) s. 7-15.

2005

Forholdet mellem Det Gamle og Det Nye Testamente. I Mogens Müller og Thomas L. Thompson (red.), *Historie og konstruktion. Festskrift til Niels Peter Lemche i anledning af 60 års fødselsdagen den 6. september 2006*. Forum for Bibelsk Eksegese 14 (København: Museum Tusculanums Forlag 2006) s. 207-213.

anmeldelse: Colin R. Nicoll, *From Hope to Despair in Thessalonica* (2004). DTT 68 (2005) s. 147-148.

anmeldelse: Holger Zeigan, *Aposteltreffen in Jerusalem* (2005). DTT 68 (2005) s. 307.

2006

Tilblivelsen af den paulinske brevsamling. I Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche & Henrik Tronier (red.), *Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status*. Festskrift til Mogens Müller i anledning af 60-års-fødselsdagen den 25. januar 2006. Forum for Bibelsk Eksegese 15 (København: Museum Tusculanums Forlag 2006) s. 133-142.

anmeldelse: Stanley E. Porter, *Paul and His Opponents* (2005). DTT 69 (2006) s. 160.

2007

Om retfærdighed og syndfrihed. En fortolkning af de tre Johannesbreve. Afhandlinger ved Det Teologiske Fakultet. Afdeling for Bibelsk Eksegese, afhandling 2007/2 (København: Det Teologiske Fakultet, 2007) 110 s. (jf. 1992).

2008

anmeldelse: Robert Jewett, *Romans. A Commentary* (2007). DTT 71 (2008) s. 56-60.

2009

Paulus. Brudstykker af en biografi (København: ANIS 2009) 160 s. (jf. 1994).

2010

Apostlenes Gerninger som "genskrevet" Paulus. *Bibliana* 11 (2010) Nr. 2 s. 14-18.

2011

Über die Abfassungszeit des lukanischen Doppelwerks. I Martina Janßen, F. Stanley Jones und Jürgen Wehnert (hgg.), Frühes Christentum und Religionsgeschichtliche Schule. Festschrift zum 65. Geburtstag von Gerd Lüdemann. Mit einem Geleitwort von Eduard Lohse. *Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments* 95 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010) s. 75-82.

Noget om Paulus – artikler 1973-2011. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 29 (København: Det Teologiske Fakultet 2011) 105 s.